Colección Indios de América

LOS INDIOS DE GUATEMALA

El lado oculto de la historia

Director Coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Claudio Esteva-Fabregat
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Flavio Rojas Lima
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-562-X
Depósito legal: M. 26762-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

FLAVIO ROJAS LIMA

LOS INDIOS DE GUATEMALA

El lado oculto de la historia

EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: EL INDIO COMO PROTAGONISTA DE LA HISTORIA EN GUATEMALA 13

PRIMERA PARTE

ÉPOCA PREHISPÁNICA

I. MESOAMÉRICA: ORÍGENES Y ORIGINALIDADES 35
Mesoamérica: una unidad cultural 40
Límites y características fisiográficas de Mesoamérica 44
Orígenes y secuencias del desarrollo 47
La agricultura: un hito del desarrollo 52
El origen del Estado en Mesoamérica 59

II. LOS MAYAS: UN MUNDO CLÁSICO 71
Los mayas: culminación de la cultura mesoamericana 80
Signos diacríticos de la cultura maya 81
Cuadro etnográfico del postclásico 87
Cultura material y ciclo de vida 89
Cultura inmaterial de los pueblos mayas 92
Los pueblos de Guatemala en 1524 96

SEGUNDA PARTE

ÉPOCA COLONIAL

I. EL NUDO GORDIANO DE LA CONQUISTA 101

Conquista y cultura de resistencia 111
La cultura como forma de resistencia 115
La civilización occidental frente a la cultura indígena 118
Los beneficios de la civilización occidental 124
Otras contradicciones colaterales de la conquista 128
El mestizaje y sus contenidos ambivalentes 133

II. Tradición de conquista y reacción de autonomía 145

La tradición de conquista 155
La reacción de autonomía y sus diversas manifestaciones 159
Rebeliones y motines de indios 161
La gran rebelión de los cakchiqueles 163
La rebelión de los zendales de 1712 167
La rebelión de 1820 170
La rebelión momosteca (1811-1830) 177
Los motines de indios 179
El Derecho en el marco de las relaciones coloniales 187

Tercera parte

ÉPOCA MODERNA

I. Los indios de la época moderna 197

Los indios y la independencia nacional 201
El liberalismo militante del siglo XIX 202
La inmigración extranjera 205
La expropiación de las tierras indias 211
El trabajo forzoso de los indios 214
La educación en la época liberal 221
La Academia Militar: una creación liberal 225

Cuarta parte

ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

I. Etnicidad, poder y violencia 231

La tierra y la ideología: instrumentos de poder 241
Etnografía india contemporánea 254
Ocupaciones 262

Religión 263
El culto a los antepasados 264
El culto a los santos 265
Los sacerdotes nativos 266
El calendario maya 267
La cofradía indígena y la organización política consuetudinaria .. 269
Otros rasgos etnográficos diversos 274
Derecho consuetudinario indígena 274
La alcaldía indígena como órgano político y jurisdiccional 279
Derecho indigenista 280
El «momento» culminante actual 281

APÉNDICES

Evolución social de los indios de Guatemala 289

Biografías: héroes y símbolos de la nacionalidad 293

Bibliografía 301

ÍNDICE ONOMÁSTICO 307

ÍNDICE TOPONÍMICO 309

Pero... la historia del hombre revela que hemos omitido un hecho: los déspotas y las camarillas dominantes pueden subyugar y explotar a sus prójimos, pero no pueden impedir las reacciones contra ese trato inhumano. Sus súbditos se hacen medrosos, desconfiados, retraídos, y, si no es por causas exteriores, esos sistemas caen en determinado momento, porque el miedo, la desconfianza y el retraimiento acaban por incapacitar a la mayoría para actuar eficaz e inteligentemente. Naciones enteras, o sectores sociales de ellas, pueden ser subyugados y explotados durante mucho tiempo, pero reaccionan. Reaccionan con apatía, o con falta de inteligencia, iniciativa y destreza, que gradualmente van siendo incapaces de ejecutar las funciones útiles para sus dominadores. O reaccionan acumulando odio y ansia destructora capaces de acabar hasta con ellos mismos, con sus dominadores y con su régimen. Además, su reacción puede crear tal independencia y ansia de libertad, que de sus impulsos creadores nace una sociedad mejor. Que la reacción tenga lugar, depende de muchos factores: factores económicos y políticos, y el clima espiritual en que viven las gentes. Pero cualquiera que sea la reacción, el aserto de que el hombre puede vivir en casi todas las situaciones no es sino media verdad, y debe ser completado con este otro: que si vive en condiciones contrarias a su naturaleza y a las exigencias básicas de la salud y el desenvolvimiento humano, no puede impedir una reacción: degenera y perece, o crea condiciones más de acuerdo con sus necesidades.

Erich Fromm

INTRODUCCIÓN

EL INDIO COMO PROTAGONISTA DE LA HISTORIA EN GUATEMALA

Guatemala es un país esencialmente indio. Esta afirmación, formulada así, en términos absolutos, en vísperas del año 2000 y después de 500 años del descubrimiento de América, quizá podría parecer inaceptable, o cuando menos discutible, tanto para legos como para expertos de distinta clase. Procede, entonces, una breve explicación sobre las razones capitales en las que se hace descansar dicha afirmación.

En primer lugar, y desde 1524 —año de la invasión española— hasta el presente, los indios han constituido un componente demográfico importante. Las estimaciones estadísticas, *grosso modo*, reconocen en la actualidad (1992) que los indios constituyen el 50 % en un total de 10 millones de habitantes aproximadamente.

En cuanto a los censos oficiales efectuados a lo largo de la historia, la organización y los resultados de los mismos nunca fueron del todo fiables. Por razones técnicas, políticas, socioeconómicas, etc., dichos censos adolecieron siempre de grandes limitaciones, condicionamientos y deficiencias, hasta el punto de distorsionar la realidad demográfica del país. Nunca, por ejemplo, ni aun en épocas recientes, se usaron criterios uniformes y suficientemente objetivos para delimitar cualitativa y cuantitativamente el componente indio de la sociedad. En una ocasión —y esto constituye un ejemplo circunstancial de la escasa fiabilidad de los censos oficiales— el dictador de turno, el general Jorge Ubico (1931-1944), ordenó, arbitrariamente, que en algunas regiones se aumentase el número total de habitantes, porque las cifras bajas, a su juicio, eran indicadoras de un reducido *progreso* en el país. En otras oportunidades se pensó que era conveniente rebajar los índices reales de la población indígena, por las connotaciones *estigmatizantes* de tales cifras: se evitaba deliberadamente presentar a Guatemala como un *país de in-*

dios. El último ejemplo para demostrar la poca fiabilidad de los censos oficiales se refiere precisamente al último de éstos, efectuado en 1981, bajo el gobierno militar del general Romeo Lucas García. En esta ocasión se disponía de suficientes recursos financieros y técnicos, pero el censo fue hecho en un ambiente de tal corrupción, que ha resultado ser uno de los más deficientes en la historia reciente del país.

De acuerdo con tales cifras oficiales, el movimiento general de la población en Guatemala, principalmente en términos de la dicotomía indio-ladino (los principales componentes socioculturales de la sociedad) refleja un constante decrecimiento de la población indígena, pero, repetimos, los criterios utilizados para hacer la clasificación mencionada no han sido siempre suficientemente objetivos y uniformes. De todas maneras, los indios de Guatemala, particularmente aquellos que en la actualidad han alcanzado cierto grado de organización beligerante, suelen insistir en que la población de origen prehispánico ha mantenido una presencia significativa, que ha sostenido índices adecuados de crecimiento y, lo que es más importante aún, ha demostrado un apego firme y permanente a sus propios patrones culturales, no obstante las circunstancias estructuralmente adversas en que aquella población ha debido moverse en la sociedad colonial primero y en la sociedad republicana después.

A manera de simple ilustración, y teniendo en cuenta de nuevo todas las reservas que provocan los censos oficiales y las condiciones en que los

Año	Población			% de
	Total	Ladinos	Indígenas	Indígenas
1778	392.272	80.485	311.797	78.4
1837	*	179.047	*	*
1880	1.224.602	379.828	844.744	68.9
1893	1.364.678	481.954	882.733	64.6
1921	2.004.900	704.793	1.299.927	64.8
1950	2.790.868	1.293.607	1.497.261	53.5
1964	4.287.997	2.497.055	1.808.942	42.2
1973	5.160.221	2.900.197	2.260.024	43.8
1981	6.054.227	3.517.705	2.536.522	41.9
1990**	9.197.351	5.347.340	3.850.011	41.8

* Los resultados de este censo resultaron extremadamente defectuosos.

** En este resultado no se trata propiamente de un censo, pero sí de una estimación oficial del Instituto Nacional de Estadística.

mismos han sido efectuados, se reproduce aquí una tabla que registra los resultados de algunos de los censos promovidos desde 1778 hasta 1990.

El cuadro reproducido anteriormente, en apariencia desvinculado de la guerra de la conquista, denota un descenso constante de la población indígena y un incremento paralelo de la población ladina; esto se podría explicar en términos de un menor crecimiento vegetativo de la población indígena (mayor morbilidad y mortalidad infantil y menos expectativa de vida entre los indígenas), debido esto último a razones estructurales y, también en parte, como hemos sugerido antes, a los criterios ambiguos utilizados para definir las bases conceptuales de la dicotomía étnica indio-ladino. Eventualmente se ha hablado, asimismo, de un proceso de transculturación que en Guatemala se conoce con el nombre de *ladinización*. Este proceso, empero, sigue siendo, aun en los niveles académicos, un tópico de continuada discusión. De todas maneras, la verdad es que, después de 500 años de contacto con las corrientes de la civilización occidental, representada ahora por los ladinos, la población indígena sigue constituyendo, aproximadamente, la mitad de la población total. En esto consiste básicamente el argumento demográfico que permite definir a Guatemala como una *nación india.*

Otra razón esencial podría conceptuarse en términos estrictamente culturales. Lo que podría entenderse, *strictu sensu*, como cultura indígena, en efecto, tiene una duración que va más allá de los 5.000 años y los puntos culminantes de la misma, en cuanto a su refinamiento y su originalidad creadora, se localizan en la época prehispánica: en las etapas iniciales del desarrollo cultural de Mesoamérica, es decir, lo que se conoce como el período formativo (1500 a.C. a 300 d.C.); y durante el período clásico, en el que se registra el esplendor de la civilización maya (300 a 900 d.C.). Tales etapas del desarrollo cultural, con expresiones representativas localizadas en casi todo el actual territorio de Guatemala, no han sido superadas nunca en la historia de la región, y sus efectos se expanden en el tiempo, hasta el punto de impregnar la identidad cultural del país en el presente (1992). Esto quiere decir que los largos años de la dominación española, y otras muchas influencias culturales, también de carácter occidental, registradas en la era republicana (desde la independencia nacional en 1821 hasta la actualidad), no han podido eliminar, o desvanecer, en un grado cualitativamente significativo, la cul-

tura indígena de Guatemala. Por el contrario, los contenidos simbólicos y materiales de la cultura guatemalteca contemporánea, es decir, lo que podría considerarse como *la cultura nacional* de la actualidad, equivalen en buena medida a contenidos indígenas: el arte, la literatura, la memoria colectiva, las costumbres, la dieta básica, etc. Además, en la Guatemala de hoy, cerca del 50 % de la población habla una veintena de lenguas de origen prehispánico.

Otra razón se refiere a los procesos estrictamente económicos observados por la sociedad guatemalteca a lo largo de la historia, en los cuales la aportación indígena también es fundamental. Lo fue en la época colonial (1524-1821) y lo sigue siendo en el presente. Los indígenas, en efecto, contribuyen decisivamente en la economía nacional de subsistencia (producen buena parte del maíz y el frijol que constituyen la dieta básica a nivel nacional) y aportan un alto porcentaje de mano de obra en la agricultura de exportación y en otras actividades que representan importantes fuentes de divisas en el marco de la economía nacional. En el cultivo del café, por ejemplo, que sigue siendo el principal producto de exportación a los mercados internacionales, la mano de obra indígena es todavía mayoritaria; y en la industria del turismo, igualmente importante en el contexto de la economía nacional, la cultura indígena, tanto la del pasado como la del presente, la representada en la extraordinaria riqueza arqueológica y la representada en los modos de vida indígenas de la actualidad, constituye el principal punto de atracción del turismo internacional que llega a Guatemala.

Los indígenas, en consecuencia, mediante su participación activa en los momentos estructurales y en los momentos superestructurales[1] propios de los procesos de la cultura guatemalteca de todos los tiempos,

[1] Varese, S., en una moderna elaboración conceptual de la cultura, explica que la cultura de un pueblo debe verse en su extensión total, cubriendo los dos momentos cruciales de la estructura y la superestructura, es decir, el momento de las relaciones de producción, distribución y modo de consumo (momento estructural), como el momento (superestructural) de las representaciones, símbolos, ideas acerca de la producción, definición y destino del excedente, así como las ideas y concepciones del mundo y de la vida en general, etc. «La cultura de un pueblo —afirma Varese— es su producción, sus objetivos, sus obras, el modo específico en que éstos son usados, el estilo contenido en la obra desde el momento mismo de su producción», Varese, «Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indian Plans and the Future» en *Ethnicities and Nations, Processes of interethnic Relations in Latin American, Southeast, Asia, and the Pacific,* Houston, Texas, The Rothko Chapel, 1988, 65.

han dejado su impronta en la historia del país y pueden ser considerados, todavía, como los verdaderos *sostenedores de la nación*[2].

Es importante dejar bien claro, por tanto, que la presencia de los indios en la sociedad guatemalteca no se puede explicar en sentido alguno sólo en términos del pasado o de una completa marginalidad. Antes bien, en el pasado como en el presente, desde los tiempos prehistóricos hasta el inminente año 2000, los indios han ocupado todos los espacios físicos del territorio de Guatemala (los asentamientos correspondientes al período arcaico, clásico y postclásico, sobre todo los que corresponden al período formativo se localizan a lo largo y ancho del actual territorio guatemalteco); han ocupado y ocupan actualmente buena parte de los espacios sociales y culturales en la sociedad guatemalteca de las épocas colonial y republicana (en el comercio, la agricultura, las artesanías, las costumbres, creencias, etc.). Ahora, como antes, se les encuentra en las áreas rurales y en las áreas urbanas, en los centros metropolitanos del período colonial y del presente. No se trata, pues, de grupos de indios refundidos en la selva o atrincherados en las *regiones de refugio*, sino de grupos que ahora mismo amplían estos espacios sociales (en la educación universitaria, por ejemplo), y asumen una participación política en los llamados *movimientos indios* de reivindicación popular y aun en los movimientos armados de los tiempos más recientes. Los rasgos indios de la sociedad guatemalteca en su conjunto son apreciables a primera vista y resultan innegables para propios y extraños, aun cuando en el sector ladino de la sociedad perdure cierta clase de estereotipos, prejuicios y etnocentrismos de antecedentes coloniales; no obstante esto último, los mismos ladinos, en su gran mayoría, se dan cuenta de las grandes influencias indias en su composición genética, en su textura cultural y en la estructura de la sociedad en su conjunto. En tal sentido, Guatemala, quizá con la sola comparación de Bolivia y Perú, es una sociedad india en muchos aspectos, realmente fundamentales. Tiene una identidad india predominante, que no ha podido ser borrada a lo largo de la historia.

[2] Por razones estructurales y superestructurales resumidas en los procesos socioculturales propios de la región andina y de Mesoamérica, Carlos Mariátegui consideró a los indios de ambas regiones como los verdaderos «sostenedores de la nación», Varese, *op. cit.*, 68.

Por las razones enunciadas de manera resumida en las líneas anteriores estimamos que Guatemala puede ser definida, todavía hoy, como una nación india. El indio, en otras palabras, sigue siendo, en muchos aspectos sustanciales, el principal protagonista de la historia en Guatemala.

Si las consideraciones anteriores son válidas, cabe preguntar entonces ¿por qué no hay una historia india en Guatemala? O bien, para formular la pregunta de otro modo, ¿por qué el indio no figura adecuadamente en la historia de Guatemala? La respuesta es sencilla y obvia: porque la historia oficial, la escrita, es la historia de las clases dominantes; porque es la historia de la dominación de las élites sobre los sectores populares; es la historia de aquellos grupos que siempre estuvieron en condiciones de controlar el *conocimiento*, en función y como consecuencia del control de los excedentes productivos. Porque la historia oficial —principalmente en la época colonial y en el presente, pero en algún sentido también en la época prehispánica— no podría ser explicada o justificada en modo alguno, a no ser mediante la ausencia artificiosa de los sectores dominados, o bien mediante la abierta negación de los mismos.

He aquí la gran contradicción que presenta la historia escrita hasta hoy en Guatemala: tiene un protagonista principal, un verdadero sostenedor de la nación, pero éste sólo figura como el invitado de piedra, como el gran ausente, a veces como el antihéroe, aun cuando la praxis social indique lo contrario, y quizá precisamente por ello mismo: porque se trata de una praxis de dominación, que contradice los postulados axiológicos de un humanismo oficializado, primero en la legislación protectora de los indios emitida por la Corona española, y después enarbolado con abierto carácter paternalista por los sectores gobernantes de la época republicana.

Los indios de Guatemala, por tanto, y los indios mesoamericanos en general, merecen el reconocimiento de su *propia historia*, no sólo la que ya existe registrada en la memoria colectiva, en la tradición oral, en los vestigios arqueológicos o en otras expresiones culturales semejantes, sino la de los registros académicos, la de los anales escritos y justamente evaluados del desarrollo de la humanidad, la de los fastos indudables de la presencia del hombre en la tierra. Porque Mesoamérica, y por consiguiente la Guatemala precolombina, no sólo es la cuna de una de las

grandes culturas primigenias de la humanidad, sino que ha sido una fuente cultural de la que se han derivado beneficios concretos que trascienden las fronteras de la región misma y los linderos amplios del propio continente americano. Los procesos evolutivos del hombre en general, y el consiguiente estudio científico de dichos procesos, tienen en los primigenios habitantes del territorio de Guatemala, y en los indios del presente de este mismo país, una rica fuente ilustrativa, una fuente de inspiración profunda y prolongada.

Alfred V. Kidder[3], por ejemplo, un estudioso norteamericano, hablando específicamente de la riqueza arqueológica de Guatemala, ha escrito lo siguiente:

> Se ha dicho lo suficiente para evidenciar la vasta riqueza arqueológica de Guatemala. Sus antigüedades son una preciosa herencia del pasado. Y como ellas están en suelo guatemalteco, y constituyen parte integral de su historia, pertenecen con todo derecho a la República. Pero también constituyen un capítulo vital en la historia de la civilización humana, de la conquista lenta y dolorosa de la naturaleza por el hombre, de su incansable lucha por una vida mejor y más completa, una lucha que comenzó en la Edad de Piedra y continúa todavía.

Otro ejemplo específico de los aportes culturales hechos por los antiguos habitantes de Mesoamérica, de esos grandes aportes de los que se ha beneficiado la humanidad entera, consiste en el cultivo del maíz, como parte de los procesos que llevaron al descubrimiento de la agricultura en esta parte del mundo. El comercio mundial y la dieta cotidiana en muchos países del mundo tienen una relación directa o indirecta con el maíz originario de Mesoamérica (probablemente de los Altos Cuchumatanes de Guatemala), pues sobre la base de dicho cereal americano —el pan de los indios— se ha desarrollado ahora una vasta industria alimenticia y de muchos órdenes, que inunda prácticamente el mundo entero.

[3] Kidder, A. V., jefe de la Sección de Investigaciones Históricas, Institución Carnegie de Washington, *Arqueología Guatemalteca*, Guatemala, Publicaciones del Instituto de Antropología e Historia, vol. 20, segunda edición, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1957, 20.

> La importancia intrínseca de muchos productos (derivados del maíz o en los que éste interviene); los inconmensurables intereses económicos que se mueven en torno a dichos productos en sociedades como la de Estados Unidos y algunas europeas; el papel que juegan las compañías transnacionales y los focos del poder internacional; las relaciones de producción que se dan en todos los niveles y matices, son todos elementos que ilustran claramente los nexos que existen entre el maíz, el cereal indio de Mesoamérica, y el desarrollo de la llamada «civilización occidental», civilización ésta que a veces se tiene como el prototipo, la meta, de la civilización universal contemporánea [4].

La gran epopeya de los indios de Guatemala, sin embargo, como en mayor o menor medida la de los indios de otras partes del continente americano, consiste en su enorme capacidad de resistencia frente a los tipos más variados de poder institucionalizado. Ahí se localiza en verdad —y ello sea dicho sin hipérbole alguna, pero también sin eufemismos innecesarios— una alta lección para la humanidad entera. El apego tenaz a la cultura propia, como recurso de resistencia frente a la más cruda e implacable explotación económica del pasado y del presente; el mecanismo salvador de sumergirse en las profundidades de una cultura milenaria para contrarrestar las arremetidas inclementes de una civilización alienante; la capacidad de sacrificar durante siglos una posible posición estructural más equilibrada, en aras de la supervivencia, en beneficio de una presencia espiritual más genuinamente humana; el hecho de morir de viruela o de inanición, pero no del mal de una alienante voracidad patológica, ésa es una lección que han encarnado plenamente los indios de Guatemala, como también, en una medida u otra, los aborígenes de otras partes del continente.

Por razones como las esbozadas anteriormente, este estudio pretende resumir la historia de Guatemala, pero desde la perspectiva de los indios; es decir, se pretende presentar una historia diferente de otras que se han escrito hasta hoy y se siguen escribiendo en la actualidad, las cuales han sido presentadas desde la óptica de los sectores poderosos, o condicionadas por los intereses de éstos. Ésta, pues, pretende ser una his-

[4] Rojas Lima, F., *La Cultura del Maíz en Guatemala,* Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes, 1988, 11.

toria comprometida con la causa de los indios. Se trata de hacer énfasis, deliberadamente y con la reiteración necesaria, en la secular conculcación de los derechos de los indios. Se trata de denunciar sistemáticamente la posición subordinada a que han sido relegados los indios en el marco de la sociedad colonial y en el marco de la sociedad guatemalteca contemporánea. Este estudio pretende subrayar los grandes logros culturales de los indios guatemaltecos, sus contribuciones efectivas en los procesos socioculturales de todos los tiempos, todo ello con el propósito de contribuir a consolidar la identidad cultural del grupo particular que ellos conforman, e indirectamente de toda la sociedad guatemalteca.

La coyuntura que vive la humanidad en vísperas del siglo XXI, cuando se consolidan movimientos universales enderezados por la defensa de los derechos humanos fundamentales, y cuando los valores culturales de los pueblos tienden a ser reconocidos en su indisoluble conjunción con los derechos puramente materiales; la coyuntura aquella, en que soplan aires de un nuevo humanismo extendidos en el mundo entero, es, creemos, propicia para reivindicar los derechos de la mayoría india de Guatemala, y para hacer que se reconozca la validez, la vigencia, la vitalidad de una cultura que ha sido negada sistemáticamente, obliterada por todos los medios, principalmente por los representantes del poder económico y político, por los que nunca han calmado sus apetitos de dominación incontrolada.

Conviene aclarar, sin embargo, que el propósito de presentar la historia de los indios de Guatemala desde la óptica apuntada, no responde a actitudes chauvinistas o etnocéntricas, que tampoco tendrían justificación alguna desde el otro lado de la barrera cultural. No se trata de pugnar por un revanchismo a ultranza, de reavivar los fuegos de la Leyenda Negra, y menos aún de propugnar un utópico o demagógico retorno en la historia, como se postula desde posiciones populistas bastante conocidas. Respecto de esto último es conveniente subrayar que la historia no camina hacia atrás, aun cuando haya circunstancias o coyunturas en las que los pueblos deban revisar el pasado deliberadamente, no sólo con el ánimo de aprovechar las lecciones generales que el mismo depara; no sólo con la intención, valiosa en sí misma, de conocer y documentar el paso de la humanidad en el tiempo, sino, además, con el objetivo prag-

mático de enderezar certeramente el esfuerzo racional hacia la construcción de una sociedad mejor.

El hecho de intentar reconstruir la historia de los indios de Guatemala pudiera ser interpretado como un hecho tardío a la altura del año 2000 de nuestra era, y pudiera parecer paradójico en el contexto conmemorativo del V Centenario de la llegada de los españoles al continente americano; pero es sin duda un hecho plenamente justificable a la luz de aquel viejo humanismo que, desde el siglo XVI, está representado por hombres como Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, Vasco de Quiroga y otros como ellos. Ya se ha señalado muchas veces que hombres como los citados, e incluso hombres como Sepúlveda, tuvieron el coraje de enjuiciar la empresa colonial con la razón en la mano, con el raciocinio, de manera abierta y desafiante. Es cierto que, aun en los casos de Quiroga y Las Casas, para no citar sino dos ejemplos notables, no se podían soslayar en términos absolutos las influencias de la época, las del contexto respectivo, las del sistema imperante, de todas las cuales aquellos hombres eran un producto directo. Pero no se puede ignorar tampoco que en el pensamiento y acciones de hombres como aquéllos se nutrieron corrientes ideológicas que perduran todavía. Se ha señalado ya, en diversos medios y circunstancias, cómo el derecho de gentes, por ejemplo, cuya vigencia se justifica cada vez más en el complicado campo de las actuales relaciones internacionales, tiene antecedentes comprobados en el pensamiento de Francisco de Vitoria. Cómo la moderna antropología americana, en otro caso, se puede hacer remontar, en sus más remotos orígenes, al experimento de Las Casas en el territorio de las Verapaces en Guatemala. Cómo el trabajo de Sahagún, aquel que «quiso rescatar de un inminente olvido una cultura rica que se desvanecía por culpa de la historia»; el del misionero probo que quiso destruir falsos conceptos sobre un «pueblo que el mundo juzgaba bárbaro y gente de bajísimo quilate»; el del investigador inteligente, empeñado en demostrar que «aquel hombre vejado, considerado bárbaro, había sido —y podía, por tanto, seguir siendo— un hombre cabal»[5]; cómo el trabajo de Sahagún, decimos, sigue siendo un ejemplo de vocación y acuciosidad científica en las circunstancias más contradic-

[5] Fray B. de Sahagún, «Augurios y Abusiones», *Textos de los Informantes de Sahagún*, introducción, versión y notas de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1969, 7.

torias. En fin, se ha señalado ya muchas veces que la empresa colonial española contiene también facetas positivas, de las que derivan lecciones innegables para la humanidad entera.

Es, pues, en el espíritu de aquel humanismo, de aquella apertura racional que representan hombres como los citados, cuyo pensamiento y acciones se proyectan desde el siglo XVI, donde se pretende resumir la historia india de Guatemala. Este propósito se justifica por sí solo, pero más todavía si se tiene presente que las condiciones infrahumanas que vivieron los indios en el período colonial, de 1524 a 1821 en el caso de Guatemala, no han sido superadas de modo significativo. Antes bien, apenas si cambiaron con el surgimiento y consolidación de la sociedad nacional; a veces, en algunos aspectos incluso empeoraron, y tan sólo hace una década los indios de Guatemala sufrieron una ola represiva que casi alcanzó las características de un verdadero etnocidio. Las condiciones en las que los derechos de los indios han sido y todavía son violados sistemáticamente; la situación general en la que su condición humana ha sido y es negada aún, como consecuencia de resabios coloniales no superados, constituyen un hecho histórico que debe registrarse, así como el hecho concomitante que implica el heroísmo de mantener con vida una cultura que ha sido agredida, vilipendiada, obliterada durante cinco siglos.

Por las razones anteriores, en las que podría abundarse hasta la saciedad, la historia de los indios de Guatemala no puede ser sino una historia de denuncia, de reivindicaciones fundamentales, de reclamos categóricos. Más aún en la actualidad, cuando parecen alumbrar, en el mundo entero, condiciones de recuperación de las genuinas cualidades ontológicas del hombre, en un movimiento universal que parece tener los visos de una verdadera revolución cultural, llamada ésta a remover todos los sistemas de dominación de unos hombres sobre otros.

La historia de los indios de Guatemala, por consiguiente, si se pretende estructurar sobre bases objetivas, debe tener como substrato la denuncia permanente de la contradicción fundamental que se registra entre la ideología y la práctica social, entre el mundo abstracto de la axiología y el mundo crudo y tangible de los hechos. El hilo conductor de una historia tal, no puede ser sino el análisis de las relaciones de poder, de las bases estructurales de una conformación social caracterizada por la injusticia, la inequidad, la desesperanza y la angustia existencial.

No se pueden ignorar las contradicciones propias de las sociedades prehispánicas; tampoco se puede soslayar el hecho fundamental, también esencialmente contradictorio, de que la llegada de Cristóbal Colón al continente americano —aunque se pudiesen comprobar plenamente los viajes anteriores de los nórdicos europeos a la América septentrional y otros contactos interoceánicos— abre efectivamente lo que se ha dado en llamar con propiedad *la era de los grandes descubrimientos*. A partir de la última década del siglo XV, el mundo se despliega en toda su extensión. Se trata de un hecho histórico esencialmente contradictorio, decimos, porque implica, al mismo tiempo, la unión y la división prolongada de la humanidad entera. Desde entonces, y sólo desde entonces, como lo ha sugerido el sociólogo británico Peter Worsley[6], Europa logró «una transformación que creó al mundo como sistema social», aunque se tratara, como lo afirma dicho autor, «de un orden mundial fundado por la conquista y mantenido por la fuerza»; se creó un Nuevo Mundo que no era —dice Worsley— una fuerza que pudiera volverse contra cualquier gobierno extranjero; se dio forma a un mundo dividido, con la industrializada Europa en un polo, y los desheredados en el otro. «Paradójicamente, el mundo había sido dividido en el proceso de su unificación, dividido en esferas de influencia y entre pobres y ricos.» Worsley se refiere al surgimiento de un «capitalismo de botín», a la prolongación de un mercantilismo tradicional, a un sistema de plantación burocrático-colonial, al establecimiento, en fin, de una nueva división del trabajo internacional, «convirtiendo las tierras conquistadas en una fuente de recursos para un capitalismo industrial, dinámico y en expansión». El citado autor británico se refiere también, asociándola a la era de los grandes descubrimientos, a «la prosperidad del "comercio triangular" del gran Circuito: esclavos del África a América; minerales y comestibles de América a Europa; bienes manufacturados baratos de Europa y América a África...». En el proceso dinámico de los grandes contactos participaron preponderantemente los comerciantes, los conquistadores, los buscadores de prosélitos —como sugiere Worsley—, y ello quizá acentuó el infortunio de los habitantes del Nuevo Mundo. No obstante,

> los hombres empezaron a conocerse y a reflejarse unos en otros. Pero el reflejo su fue volviendo cada vez más condicionado por la natura-

[6] Worsley, P., *El Tercer Mundo*, México, Siglo XXI Editores, 1966, 12-23.

> leza de sus relaciones reales y directas sobre el terreno, más que por las categorías derivadas de sus propias sociedades.

Worsley, a quien citamos *in extenso* precisamente por tratarse de un cualificado investigador inglés contemporáneo, hace alusión a los distintos modos en que se produjo el contacto de Europa con América, África, Oceanía, pero asienta categóricamente que «la venida del hombre blanco significó que la parte no europea del mundo ya no podía esperar recrear su pasado. Pero tampoco su futuro podía simplemente basarse en la reproducción de Europa».

Un problema de particular importancia, *per se*, que forma parte del substrato de la historia de cualquier grupo indio de América, como de cualquier pueblo colonizado en el mundo entero, es el que se refiere a los efectos mediatos e inmediatos que produce la relación colonial en la conciencia individual y en la conciencia colectiva de los dos sujetos de dicha relación, pero particularmente en la conciencia del colonizado. Es un problema, en efecto, que ha merecido amplia atención en el campo de las ciencias sociales y eventualmente también en el campo propio de la psicología. La bibliografía especializada registra contribuciones realmente importantes, producidas tanto en las viejas metrópolis coloniales —en Europa occidental principalmente— como en los sectores académicos y políticos de los pueblos colonizados. Balandier, Bastide, Fromm, Hilda Kuper, Soetan Sjahir son unos cuantos nombres en una larga lista de autores que se han ocupado del tema en muchas partes del mundo. El nombre de Franz Fanon, *Los Condenados de la Tierra*, es de los más conocidos en ambos focos de la relación colonial, y esto quizá se deba a la profundidad y a la autenticidad de sus análisis, alcanzadas por razones profesionales (Fanon era psiquiatra), por razones vivenciales (participó directamente en las luchas anticoloniales), y en general por razones de pura sensibilidad humana.

Sin embargo, de nuevo queremos recurrir a Peter Worsley (sociólogo contemporáneo formado en una de las metrópolis coloniales más características) para sugerir apenas la enorme trascendencia del referido problema de los efectos de la relación colonial en la conciencia de colonizados y de colonizadores. Worsley[7] alude al tema, un tanto superficialmente, del modo que sigue:

[7] *Ibidem*, 32-33.

> La superioridad del Occidente parecía evidente en sí tanto para conquistados como para conquistadores. Indujo en el conquistado un sentido de inferioridad y dependencia, y su correlato natural, la creencia en la inevitabilidad —incluso el derecho— del gobierno blanco. La superioridad tecnológica de barcos, máquinas de escribir, dinero y ametralladoras, y la superioridad organizativa blanca parecían expresión de la superioridad total abrumadora del espíritu racional occidental. Tuvieron que pasar varias décadas antes de que los hombres más severamente sujetos a la privación bajo el gobierno colonial se recobraran de la experiencia traumática de la conquista por tal potencia superior y sacaran sus conclusiones: que se puede imitar al hombre blanco, absorber sus conocimientos, disciplina y energía, con el fin de echarlo.
>
> ...El hombre no blanco estaba tan agobiado por su apropiación de la creencia en la superioridad blanca en forma tan ingenua como bajo cualquier maquinaria de represión. Cuanto más fuerte su creencia, menos necesario el uso de la fuerza. Quizá nunca sabremos bien la extensión del efecto sobre las psiques de los colonizados por el colonialismo europeo. Pero un revolucionario psiquiatra como Fanon analizó para nosotros los gruesos desórdenes mentales causados por la guerra colonial, y siguió las tensiones psicológicas más insidiosas generadas dentro del individuo, dentro de la familia y entre las generaciones, como resultado de la «colonización de la personalidad».

Este problema específico de la relación colonial, como fenómeno estructural registrado a nivel de las fuerzas productivas, pero que luego trasciende al plano de las conciencias individual y colectiva, que se imprime en la memoria colectiva de los colonizados y que después se transmite, de manera oral o escrita, por generaciones y generaciones, es sin duda un hecho social que permanece en el substrato de la historia india de Guatemala y de todos los pueblos colonizados. Es un hecho que ha surgido de nuevo, arrollador y pujante todavía, en los movimientos indios de la América contemporánea, y en el contexto de la polémica misma que ha suscitado la conmemoración de ese acontecimiento que unos llaman descubrimiento de América, otros «encuentro de dos mundos», y que otros prefieren llamar simplemente la «invasión europea».

Al tratar de presentar la historia objetiva de los indios de Guatemala, por otro lado, no se puede dejar de reconocer, como otro hecho peculiar, el que atañe a las fuentes de dicha historia. Éstas, efectivamente, se localizan, primero, en los indios mismos: en su memoria colectiva, en sus tradiciones y costumbres, en su tierra (la que siguen habitando aunque ya no sea propiamente suya), en sus ideas, creencias y valores; en la cultura viva, en fin. En los registros documentales, los monumentales y secundarios, que dejaron los mismos indios, como el *Popol Vuh*, el *Memorial de Sololá,* el *Rabinal Achí*, y muchos documentos particulares que ahora se conocen con el nombre de Títulos indígenas. Las fuentes indias incluyen también los vestigios arqueológicos, ricos e inconmensurables, como lo han reconocido los especialistas más notables, los cuales son ahora patrimonio de toda la humanidad [8].

Entre las fuentes citadas anteriormente, la que más se acerca a una verdadera fuente documental, escrita por indios y desde la perspectiva india, es el *Memorial de Sololá*. Este documento —como dice Recinos— «se conoce a través de una transcripción del libro original, hecha probablemente a mediados del siglo XVII por un pendolista indígena versado en el idioma antiguo, que aprendió a escribirlo por medio del alfabeto hispano...». El relato histórico comienza así:

> Aquí escribiré unas cuantas historias de nuestros primeros padres y antecesores, los que engendraron a los hombres en la época antigua, antes que estos montes y valles se poblaran, cuando no había más que liebres y pájaros, según contaban; cuando nuestros padres y abuelos fueron a poblar los montes y valles ¡oh hijos míos! en Tulán [9].

El documento, de carácter estrictamente histórico, alude a los procesos de la sociedad prehispánica anteriores a la conquista, y registra la llegada y el establecimiento de los conquistadores españoles.

[8] La ciudad maya de Tikal, el Parque Arqueológico de Quiriguá, y la ciudad colonial de Antigua Guatemala, construida ésta principalmente con mano de obra indígena, fueron declaradas patrimonio cultural de la humanidad con base en la convención correspondiente aprobada, en 1972, por la Conferencia General de la UNESCO. Tales bienes culturales de Guatemala figuran en la lista de la UNESCO con los números 64, 129 y 65, respectivamente.

[9] Recinos, A., ed., *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles y Título de los Señores de Totonicapán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, 7 y 47.

Adicionalmente existen las fuentes coloniales y las fuentes oficiales del período republicano. Todas proceden de la cultura dominante entre los siglos XVI y XX, y presentan las características y matices más diversos. Se trata de fuentes vinculadas a la cultura material y a la cultura inmaterial de tan largo período y, en algunos casos particulares, parecieran estar orientadas precisamente a negar la historia de los indios. Aun en esta última circunstancia, sin embargo, aunque fuese sólo por contradicción, la historia india resulta convalidada plenamente. En las artes, las costumbres, la ideología de corte occidental, en las mismas crónicas o documentos oficiales elaborados con el propósito deliberado de justificar las iniquidades de los regímenes coloniales y neocoloniales; en los procesos sociales en general, quedaría la impronta india indeleble, la presencia viva de los subyugados como complemento dialéctico de las fuerzas dominantes. Algunos de los viejos cronistas coloniales, como fray Francisco Ximénez, ya plantearon aquella relación dialéctica inicial entre los colonizados y los colonizadores, aunque tan sólo lo hicieran de manera simplista o superficial, pero no por ello menos significativa. El padre Ximénez precisamente (1666-1722), el mismo descubridor del *Popol Vuh* y un estudioso profundo de la cultura quiché, escribió así acerca de los indios de Guatemala:

> ...me pareció conveniente el dar noticia antes de lo inculto de aquestas montañas agrestes, de aquestas gentes que habitaban aquesta América, pues fue tanta su rusticidad, respecto de nuestra policía, que llegaron a tenerlos por bestias e irracionales, aunque a la verdad no fue tanto el considerarlos tan brutos, cuanto depravada malicia de muchos de aquellos primeros conquistadores, como todas las historias vocean; que quisieron tomar motivos para saciar su codicia, de su simplicidad, cortedad y pusilanimidad para que los tuviesen por esclavos y tratar en esta mercancía, como si fuera de otros frutos que los hombres compran y venden; porque a la verdad, si se mira a buena luz y se considera la materia sin pasión, tienen tantas cosas buenas y tan loables costumbres en muchas cosas, no sólo de las que han aprendido en tiempo de la cristiandad, sino de las que traen del tiempo de su gentilidad, especialmente lo que toca a su gobierno, que pueden aprender de ellos los Españoles más entendidos [10].

[10] Fray F. Ximénez, *Historia de la Providencia de San Vicente de Chiapa y Guatemala,* Guatemala, Biblioteca Goathemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1929, I, 3.

Los mismos cronistas de la colonia precisamente ilustran con creces la diversidad de matices y características de las fuentes coloniales que permiten reconstruir la historia de los indios. Desde el hiperbólico y vehemente defensor de los indios, el dominico intransigente que conmovió las bases ideológicas del fenómeno de la conquista y cuyo pensamiento registra ecos que no desaparecen todavía, desde el furibundo fray Bartolomé de las Casas, decimos, hasta ejemplos como el de Thomas Gage, el fraile-espía al servicio de los ingleses y de sus propios apetitos terrenales. Pero Francisco Ximénez, quizá como ningún otro entre los cronistas, ejemplifica la honesta actitud de un estudioso de la cultura de los indios: relativamente liberado de sus condicionamientos ideológicos y de su propia posición en la estructura de la sociedad colonial, trató de evaluar justamente la cultura de los colonizados. Precisamente a su profundo conocimiento y justa valoración de la cultura quiché —como ya se ha reconocido más de una vez— se debe el rescate del *Popol Vuh*, uno de los más grandes monumentos literarios de la América precolombina. Su testimonio histórico se complementa adecuadamente con su estudio de las lenguas indígenas y de la historia natural de Guatemala, para contribuir así al conocimiento depurado de los pueblos indios[11].

También referido a los períodos colonial y republicano —desde el siglo XVI hasta el presente—, existe un enorme fondo documental que se guarda en el Archivo de Indias de Sevilla, en el Archivo General de Centroamérica en la ciudad de Guatemala, en los archivos de México y de otros lugares del mundo, en el cual se consignan las relaciones de oposición y conflicto permanente entre los colonizadores y sus herederos sucesivos por una parte, y los indios colonizados y subyugados por la otra.

En todas las fuentes citadas, y en muchas más similares de distintas épocas, ha quedado consignada, de modo expreso o implícito, la posición de resistencia de los indios, la constante defensa de sus derechos conculcados. Esto, sin embargo, se hace más evidente en los registros intangibles de la memoria colectiva de los aborígenes. Aquí ha quedado

[11] Fray F. Ximénez nos dejó también, como parte de su obra escrita, la *Historia Natural del Reyno de Guatemala*, que se tiene aún por desaparecida, y la *Primera Parte del Tesoro de las Lenguas Cakchiquel, Quiché y Zutuhil*, en que las dichas lenguas se traducen a la nuestra, española, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, publicación especial número 30, 1985.

constancia de la agresión implacable que sufrieron y sufren aquellos derechos de los primitivos pobladores del territorio de Guatemala en todas las épocas: durante la colonia, en la época de la reforma liberal a finales del siglo XIX, y en las etapas subsiguientes de la era contemporánea. Se tiene debida conciencia, entre los indios, de las contradicciones del movimiento político liberal por ejemplo, que, bajo el lema altisonante de «Libertad, Igualdad y Fraternidad», y bajo postulados fetichistas respecto del *progreso material* de los pueblos, implicó una continuada acción de «Libertad, Igualdad y Fraternidad», y bajo postulados fetichistas resdepredadora de los únicos bienes de que aún disponían los indios: su tierra y su fuerza de trabajo. La ideología liberal sustituye a la prédica cristiana de la era colonial, pero igualmente justifica y alienta, desde el punto de vista normativo, el trabajo forzoso de los indios, y del mismo modo utiliza toda clase de subterfugios ideológicos y jurídicos para que, mediante la expropiación y el despojo de las tierras y el aprovechamiento forzoso de la mano de obra indígena, la economía de este segmento de la sociedad nacional, así como la economía del país entero, quedase desde entonces insertada en la economía capitalista mundial en expansión.

En la memoria colectiva de los indios, como herencia generacional, ha quedado registrado, como una de las actividades más ignominiosas y contrarias a toda prédica humanística, el fenómeno del *homotráfico*, que, en gran escala, promovieron hasta hace relativamente poco tiempo los focos de poder y las *transnacionales* de la época, las cuales tuvieron su sede en la Europa occidental. Aquel tráfico de hombres, injustificable en cualquier tiempo y circunstancia, ha sido sustituido en el presente por un incontrolable tráfico de reliquias y vestigios arqueológicos, del cual se benefician museos, galerías y coleccionistas privados de los llamados países desarrollados.

Los indios de hoy, de manera intuitiva si se quiere, formulan comparaciones entre el homotráfico del pasado, entre el tráfico de las reliquias arqueológicas de la actualidad, por una parte, y, por la otra, el tráfico de drogas, en especial la cocaína, o el tabaco en menor grado. Este último tráfico es objeto de una impresionante campaña de condena, la cual sería totalmente justificable si se asumiera que éste es responsabilidad casi exclusiva del *hombre blanco*; que tiene vínculos con los grandes focos del poder económico internacional y también con la situación de angustia y alienación que viven las sociedades más *desarrolladas*; son estas sociedades del mundo occidental las principales consumidoras de

aquellas drogas y las que en un momento determinado *prostituyeron* artículos como el tabaco y la coca, que, en las antiguas sociedades indígenas tenían un carácter estrictamente ritual o de otro tipo, pero en ningún caso de efectos perjudiciales para la humanidad.

La historia reciente de los indios, finalmente, ha registrado también las contradicciones de las doctrinas materialistas, que relegan a planos secundarios los aspectos espirituales u otros propios del fenómeno específico de la etnicidad, en beneficio de explicaciones mecánicamente *economicistas*; así también, por otro lado, ha registrado las limitaciones de las teorías exclusivamente *culturalistas* que rinden culto a la *cultura muerta* de los indios, o explotan los aspectos *folklóricos* de las culturas indígenas contemporáneas con fines abiertamente económicos.

He aquí por qué resulta una tarea en extremo difícil escribir la historia de un pueblo como el que constituyen los indios de Guatemala. He ahí la necesidad, en cuanto concierne a una historia objetiva de dichos pueblos, de buscar asideros teóricos en el pensamiento de autores como Erich Fromm y algunos de sus colegas de la Escuela de Frankfort, a quienes pareciera necesario rescatar ahora mismo, en la encrucijada ideológica que vive el mundo en esta precisa coyuntura agonizante del siglo XX.

Todo intento por escribir la *verdadera* historia de los indios de Guatemala, en cualquier caso, se justifica plenamente, porque los indios de este país constituyen una *fuerza social* viva, dinámica, que se alimenta de una savia absorbida por las profundas raíces de un pasado milenario.

PRIMERA PARTE

ÉPOCA PREHISPÁNICA

Capítulo I

MESOAMÉRICA: ORÍGENES Y ORIGINALIDADES

La presencia del hombre en América se asocia a primigenias inmigraciones asiáticas a través del estrecho de Bering, a supuestos contactos interoceánicos sugeridos ya en las crónicas antiguas, y también a posibles viajes de pueblos polinesios hacia las costas del sur del continente americano. Se ha hablado de un origen único de los primeros pobladores de América, a quienes se reconoce una antigüedad de más de 20.000 años, pero también se han sugerido orígenes varios, a los que corresponderían cronologías diferentes. Se han mencionado asimismo ciertas vías antárticas de migración, las cuales se vinculan a curiosas similitudes entre la flora y la fauna de Sudamérica y las de algunas grandes islas del Pacífico. Tales similitudes, no obstante, también se han hecho remontar a épocas geológicas muy lejanas, cuando la conformación de las masas continentales era diferente.

Por otra parte, se han postulado igualmente tesis sobre un origen autóctono del hombre americano, como la del paleontólogo argentino Florentino Ameghino, pero estas últimas todavía están sometidas a críticas rigurosas o han sido desechadas del todo[1].

[1] Sobre el origen del hombre americano hay una abundante literatura especializada, la que ha quedado ordenada y registrada en muchos manuales y libros divulgativos. Véase por ejemplo, Comas, J. *Manual de Antropología Física*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, 483; Coe, M. D., *The Maya*, Inglaterra, Penguin Books, Ltd., 1971, 42; E. Chinchilla Aguilar, *Los Jades y las Sementeras*, Guatemala, Seminario de Integración social, 1984, pp. 27 y ss.; Bosch Gimpera, P., «La prehistoria del Nuevo Mundo y Centroamérica», *Antropología e Historia de Guatemala*, vol. XII, número 1; Coe, W. R., «Early man in the Maya area», *American Antiquity*, vol. XX, número 3, Salt Lake City, Society for American Anchaeology, 1955, 271-273; Martínez del Río, P., *Los Orígenes*

La tesis que sigue figurando como la de más aceptación es la que se refiere a las migraciones a través del estrecho de Bering, y desde Alaska hacia el sur del continente. Se admite por lo general que en América hubo cuatro glaciaciones: Nebraska, Kansas, Illinois y Wisconsin, y que en esta última (que pudo haber comenzado hace unos 70.000 años, en el pleistoceno) las grandes capas de hielo unieron prácticamente las masas continentales de Asia nororiental y de Norteamérica, y por allí, durante milenios, se desplazarían animales, plantas y hordas de primitivos cazadores. Si bien la evidencia arqueológica sobre la presencia del hombre en América, fechada con radiocarbón, sólo indica cronologías máximas de unos 15.000 años [2], esto no niega necesariamente la posibilidad de desarrollos culturales iniciados hace unos 21.000 años [3].

Es conveniente hacer notar, por otra parte, que los procesos culturales correspondientes a la prehistoria de América tienen características especiales que los distinguen de aquellos propuestos para Europa, Asia y África, y por ello se ha sugerido una terminología propia para designar a las principales etapas de dicho período prehistórico. Se habla así de la etapa del arqueolítico (*piedra antigua*), que va del 12000 al 30000 a.C.; la etapa del cenolítico (*piedra reciente*), comprendida entre 7000 y 12000 a.C., en la cual se sitúan los primeros indicios del descubrimiento de la agricultura; y finalmente la etapa del protoneolítico, entre el 2000 y 5000 a.C., en la cual surge la vida sedentaria, la cerámica y otras expresiones del desarrollo sociocultural que ya no se identifican con una simple y mecánica dependencia de la naturaleza mediante la caza y la pesca [4].

La paleontología ha aportado pruebas relativamente importantes sobre una megafauna vinculada a los estadios climáticos de la parte final

Americanos, México, Ars S. A., 1943, Piña Chan, R., *Mesoamérica*, México, Instituto de Antropología e Historia, 1960; Vlahos, O., *New World Beginnings, Indian Cultures in the American*, Nueva York, Viking Press, 1970; Armillas, P., *Cronología y Periodificación de la Historia de América Precolombina*, México; Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1957; J. C. Olivé, «Estructura y Dinámica de Mesoamérica», *Acta Antropológica*, época 2, vol. I, número 3, México, 1958.

[2] Helms, M. W., *Middle America, a Culture History of the Hearland and Frontiers*, Nueva Jersey, Prentice Hall Inc., 1975, 13.

[3] Bosch Gimpera, P., *op. cit.*, 25.

[4] Carmona Macías, M., *El Origen del Hombre en América*, México, García Valdés editores, 1989, 33.

del pleistoceno, que es justamente el período asociado con la llegada del hombre al continente americano. Dicha fauna comprendía mamuts, elefantes, osos, caballos, camellos y otras especies gigantes que desaparecieron con los cambios climáticos de la época.

En lo que concierne al territorio de Guatemala y sus primeros pobladores —nuestro foco de interés en este capítulo inicial—, es oportuno señalar que existen evidencias paleontológicas, como las aludidas antes, que demuestran la más remota presencia del hombre en este país del centro de América. Buena parte de dichas pruebas paleontológicas han sido localizadas en la cuenca del río Motagua, una región semiárida del oriente del país y también en una región situada en el altiplano occidental. Los hallazgos fueron hechos de manera accidental, y se exhiben en pobres instalaciones museográficas en los departamentos de Zacapa (en el oriente) y Huehuetenango (en el extremo occidental, cerca de la actual frontera con México).

También se han encontrado en Guatemala importantes materiales líticos, que confirman la presencia de los primitivos cazadores del horizonte prehistórico identificado con aquella megafauna desaparecida. Quizá el ejemplo más relevante de tales materiales lo constituye una *punta clovis*, encontrada en terrenos de la finca San Rafael, en las goteras mismas de la actual ciudad de Guatemala. Dicho instrumento se guarda ahora en el Museo Nacional de Arqueología y Etnología y se reputa todavía como el más antiguo que, fabricado por el hombre, haya sido encontrado hasta ahora en el país. Michael D. Coe, un acucioso investigador de la historia antigua de Guatemala, sugiere que la punta clovis de San Rafael debe tomarse como una prueba segura de la existencia en Guatemala de los cazadores de los grandes mamíferos extinguidos, precisamente en una época en que dichos pobladores recorrían extensos territorios de México y Estados Unidos, hace unos diez o doce mil años[5]. Ahora, en abril de 1992, se ha encontrado otra punta clovis en el sitio de Chivacabé, en Huehuetenango, pero no ha sido fechada todavía.

El mismo Coe, por otro lado, dice lo siguiente de un sitio llamado El Chayal, en la salida nororiental de la ciudad de Guatemala:

[5] Coe, M. D., *The Maya*, Inglaterra, Penguin Books, 1971, 43.

> Existe allí una considerable extensión con centenares de miles de artefactos de obsidiana y hojas de desecho del mismo material, que no pueden adscribirse con seguridad al período formativo o a otro período posterior: es decir que el Chayal pudo ser muy bien un centro de producción de puntas u hojas de obsidiana desde el período arcaico, como lo indican las puntas pecioladas y lanceoladas y las hojas con astil hacia uno solo de sus lados que han sido recogidas allí y que muestran ciertas similitudes con objetos de piedra de Sudamérica [6].

En su mismo estudio sobre los mayas citado antes, Coe [7] reproduce toda una serie de artefactos de obsidiana procedentes de El Chayal, de los cuales dice que son muy semejantes a aquellos provenientes de las culturas arcaicas de México. En El Chayal —insiste Coe— hay cientos de toscas hojas de obsidiana que hacen pensar en un centro de donde se extraían las piezas en bruto para ser luego acabadas en otras partes. La muestra de artefactos de El Chayal, que reproduce Coe, incluye largas hojas como puntas de lanza, cuchillos de un solo filo, puntas de proyectil, raspadores planos, mazos, artefactos bifaciales, etc.

Como un indicio más de la presencia de aquellos primitivos cazadores en el actual territorio de Guatemala, Bosch Gimpera alude a los cortes hechos por la mano del hombre en el hueso de un perezoso gigante, de una especie ya extinta, el cual fue encontrado en un banco del río La Pasión, en el departamento del Petén, Guatemala [8]. Factores ecológicos, sin embargo, en particular los que se refieren a las características del suelo en una región típicamente tropical, además de una larga ausencia de trabajos adecuados de investigación, harían comprensible la falta de muchas más evidencias paleontológicas, paleoantropológicas, líticas u otras, referidas a las épocas más lejanas de la prehistoria en Guatemala, donde, por otro lado, existen numerosos vestigios principalmente ligados a la arqueología del período formativo. Un alto

[6] Citado por Chinchilla Aguilar, E., *Los Jades y las Sementeras*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1984, 32-33. El autor se refiere al trabajo de Coe, titulado «Cultural Development in Southeastern Mesoamerica», *Aboriginal Cultural Development in Latin American*, Washington, Smithsonian Institution, 1963, 28.

[7] Coe, M. D., *The Maya*, Inglaterra, Penguin Books, 1971, 48-49.

[8] Chinchilla Aguilar, E., *Ibidem*, p. 33; y Chinchilla Aguilar, E., *Arqueología Guatemalteca*, Guatemala, Instituto de Antropología e Historia, 1957, 7. Aquí se mencionan otros hallazgos de huesos petrificados, con incisiones hechas por el hombre, de animales como camellos, mastodontes, megaterios, etc., en la misma región del Petén.

desarrollo cultural referido al formativo y al período clásico posterior, hace suponer, asimismo, una secuencia larga, cuyos antecedentes se extienden en un pasado remoto. No obstante la falta de investigaciones sistemáticas en campos específicos como el de la paleontología, es importante consignar que existen algunos estudios de antropología física referidos al análisis de esqueletos humanos prehistóricos hallados en distintas regiones de Guatemala[9]. Varios esqueletos de éstos proceden de sitios arqueológicos muy conocidos, como San Agustín Acasaguastlán, Kaminaljuyú, Zaculeu, etc., y están asociados a tipos de cerámica cuya cronología es anterior a los tiempos de que datan las principales construcciones de Zaculeu y de otros de los sitios mencionados (siglos XIII y XIV). En el análisis de dichos esqueletos prehistóricos, dicho sea a manera de simple información, se registran ciertos tipos de mutilaciones dentales y otros datos e inferencias sobre patrones dietéticos, etc., los cuales arrojan luz sobre los procesos generales del desarrollo del hombre en Mesoamérica.

La paleoantropología propiamente dicha, como decíamos antes, no ha hecho contribuciones significativas en Guatemala, pero las que se refieren al territorio actual de México, en particular las de Puebla (Texcal, Valsequillo y Tehuacán), las del valle central y otras regiones aledañas del mismo país, tienen una validez derivada respecto de Guatemala, puesto que, en efecto, la parte central y sur del actual territorio de México formaba con Guatemala —y con una parte del territorio centroamericano, hasta el sur de Nicaragua— una sola unidad cultural, la conocida precisamente con el nombre de Mesoamérica. Algunos de los restos fósiles humanos encontrados en México han recibido cronologías que los sitúan entre el 6500 y el 12000 a.C., es decir, se vinculan a estadios anteriores al descubrimiento de la agricultura, de la cerámica, al surgimiento de la vida sedentaria y a otras expresiones del desarrollo sociocultural ya no identificadas con una simple dependencia de la naturaleza.

Los comienzos de la domesticación de las plantas se sitúan alrededor del 7000 a.C., y se tiene, como se sabe, a Mesoamérica y a la región andina del sur del continente, como las dos áreas en las que se produjo

[9] Stewart, T. D., «Notas sobre esqueletos humanos prehistóricos en Guatemala», *Antropología e Historia de Guatemala*, vol. número 1, Guatemala, Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, 1949, 23-34.

descubrimiento de la agricultura en esta parte del mundo. En torno al 2300 a.C. surgieron las primeras sociedades agrícolas en Mesoamérica, y después comenzó el período arqueológico conocido como preclásico o formativo. Se mencionan varias plantas asociadas al comienzo mismo de la agricultura, pero no cabe duda de que el maíz, el frijol y las calabazas —el complejo agrícola que sigue ocupando un lugar preferencial en la agricultura actual de la región— representaron un punto culminante en el desarrollo social y cultural de Mesoamérica[10].

El período formativo está bastante bien documentado en Guatemala, principalmente gracias a la investigación arqueológica emprendida en una serie de sitios localizados en la costa del Pacífico, en el altiplano mesooccidental, y en las tierras bajas del norte, en el departamento del Petén. Antes de referirnos en particular a algunos de tales sitios, sin embargo, nos parece necesario formular unas someras consideraciones sobre la unidad cultural llamada Mesoamérica.

Mesoamérica: una unidad cultural

Las transformaciones ecológicas que se produjeron a finales del pleistoceno tuvieron consecuencias drásticas en la vida de los primeros pobladores de la región ístmica que une los grandes territorios de la América septentrional y la América meridional. La desaparición de la caza mayor, principalmente, obligó a aquellos cazadores primitivos a depender de la caza de animales menores (venados, iguanas, tortugas, peces, aves, etc.); les permitió dedicar mayor tiempo a la recolección de frutos, semillas, tubérculos y, lo que es más importante, les indujo a concentrarse en lugares que ofrecían mejores condiciones para las nuevas formas de vida (áreas cercanas a ríos, lagos, estuarios o a las mismas fajas costeras). En esta misma etapa se hizo necesaria la fabricación de utensilios que servían a las nuevas formas de subsistencia, en especial la recolección: se comenzaron a fabricar objetos como redes, canastos, bolsas, y otros que facilitaban la adquisición, transporte y almace-

[10] Véase MacNeish, R., *El Origen de la civilización mesoamericana visto desde Tehuacán,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, publicación número 16, 1964; F. Rojas Lima, *La Cultura del Maíz en Guatemala,* Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes, 1988; Carmona Macías, M., *Ibidem,* 35-38.

namiento de los productos derivados de la pesca, la caza menor y la recolección. La vida se hizo cada vez más sedentaria y posteriormente llegaron la invención de la cerámica y los primeros intentos hacia la domesticación de las plantas. Los comienzos de lo que era todavía una agricultura incipiente se localizan en el 7000 a.C., y de la fecha se han hecho importantes investigaciones sobre este hecho particular, las cuales han cubierto parte de los actuales territorios de México y Guatemala[11].

Es bien sabido que el nombre de Mesoamérica lo acuñó el etnólogo germano-mexicano Paul Kirchhoff[12] para hacer referencia a una super-área estrictamente cultural y a fin de superar las ambigüedades de otras nomenclaturas basadas en razones geográficas o político-administrativas principalmente de origen colonial. La idea de Kirchhoff, en cuanto a delimitar un área cultural producto de largos y complejos procesos históricos, sigue siendo válida en la actualidad, puesto que las divisiones territoriales de orden político introducidas en los períodos colonial y republicano en muchas partes del continente americano, producen traslapos, a veces conflictivos, con los territorios culturales que todavía reconocen los pobladores contemporáneos de origen precolombino. Kirchhoff, pues, se refería a Mesoamérica como «una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del Continente...». Kirchhoff plantea también, en su ensayo germinal, el particular problema de las fronteras norte y sur de Mesoamérica y sugiere las consecuencias que se derivan de los contactos con los pueblos ubicados allende dichas fronteras. Este problema específico, el que se refiere a los límites estrictos del territorio mesoamericano y en especial el relativo a los elementos culturales que tipifican el área en toda su extensión, fueron algunos de los muchos tópicos de interés sugeridos por Kirchhoff, y que luego abrirían amplias brechas para la investigación social de épocas posteriores.

[11] A manera de ejemplo de dichas investigaciones, pero acaso entre las más importantes, cabe citar las efectuadas por R. S. MacNeish, «The Origins of New World Civilizations», *Scientific American*, vol. 241, número 5, 1964; *El Origen de la civilización mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.

[12] Kirchhoff, P., *Mesoamérica: Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales, México: ENAH, 1960.*

Sobre los elementos típicamente mesoamericanos, aquellos que definen el área con cierta propiedad, vale la pena recurrir a la enumeración presentada por el mismo Kirchhoff.

> Se consideran tales los siguientes elementos: la coa, o bastón plantador; las chinampas (construcción de huertas ganando terreno a los lagos); la chía (como bebida y como aceite para dar lustre a pinturas), el maguey (como papel, pulque, aguamiel, arrope); el cacao; el maíz (cocido con ceniza o cal); pulimento de obsidiana, espejos de pirita, tubos de cobre para horadar piedras, uso de pelo de conejo para decorar tejidos, espadas de palo con hojas de pedernal u obsidiana en los bordes, corseletes estofados de algodón, escudos con dos manijas, turbantes, sandalias con talones, vestidos completos de una pieza para guerreros, pirámides escalonadas, pisos de estuco, patios con anillos para el juego de pelota, escritura jeroglífica, signos para números y valor relativo de éstos según la posición, libros plegados estilo biombo, anales históricos y mapas; año de 18 meses de 20 días, más 5 días adicionales; combinación de 20 signos y 13 números para formar un período de 260 días (calendario sagrado); combinación de los dos períodos anteriores para formar un ciclo de 52 años; fiestas al final de ciertos períodos; días de buenos o malos presagios; personas llamadas según el día de su nacimiento; uso ritual de papel y hule; sacrificio humano; ciertas formas de autosacrificio (sacarse sangre de la lengua, orejas, piernas, órganos sexuales); juego del volador (o palo volador como se llama actualmente en Guatemala); el 13 como número ritual; una serie de deidades (Tlaloc en México y Chac entre los mayas, por ejemplo); concepto de varios ultramundos y de un viaje difícil a los mismos; beber el agua en que se lavó al pariente muerto; mercados especializados o subdivididos según especialidades; mercaderes que eran a la vez espías; órdenes militares (caballeros águilas y tigres); guerras para conseguir víctimas que sacrificar.

La lista anterior de los característicos elementos culturales de Mesoamérica ha sido tomada textualmente del ensayo germinal de Kirchhoff, escrito en 1943, y parece ser que se refiere a todo el territorio delimitado con aquel nombre y a las distintas etapas que cubre un desarrollo cultural propio hasta el siglo XVI. Las investigaciones llevadas a cabo desde el año 1943, sin embargo, y sobre todo los conocimientos más depurados reunidos en los años ulteriores, inducirían a tomar algunas de las generalizaciones formuladas por Kirchhoff con las obliga-

das reservas del caso. Esto, por otra parte, es absolutamente natural, pues lo mismo ha ocurrido, por ejemplo, respecto de algunos de los estudios incluidos en el *Handbook of Middle American Indians*, cuya última edición data de 1971 y no incluye, por consiguiente, algunos de los más importantes hallazgos arqueológicos efectuados en el área mesoamericana en las dos últimas décadas.

Por otra parte, es fácil comprobar que de los elementos culturales enumerados por Kirchhoff no todos tienen la misma importancia, ni han resistido en la misma medida los embates del tiempo y de los cambios tecnológicos más modernos. Si se pretendiera demostrar, por ejemplo, la consistencia cultural de Mesoamérica, la capacidad de adaptación y aun de resistencia de algunos pueblos del área, y si a esto se quisiera agregar el propósito deliberado de medir la trascendencia mundial de algunas aportaciones culturales de Mesoamérica, bastaría quizá con mencionar productos como el cacao y el maíz, considerando, particularmente en el caso del segundo, toda una serie de implicaciones culturales, comerciales, industriales, etc., tanto en el antiguo territorio mesoamericano como en todo el mundo contemporáneo[13].

A fin de subrayar la importancia de algunos de los elementos enumerados por Kirchhoff, así como su indudable extensión en todo el territorio mesoamericano, la lista suele reducirse a los siguientes elementos: escritura jeroglífica, códices, calendario, juego de pelota, mercados especializados, religión y arte, universo orientado hacia cuatro direcciones con un cielo escalonado y su correspondiente inframundo; la tríada agrícola (maíz, frijol y calabazas, cultivados al mismo tiempo y en el mismo terreno), como complejo tecnológico y como fuente de la dieta básica; una organización social y política compleja, que alcanza las formas de estados teocráticos con marcados niveles de estratificación.

En muchos pueblos contemporáneos de Mesoamérica, por ejemplo en casi todo el altiplano mesooccidental de Guatemala, perduran claramente algunos de aquellos rasgos culturales, tanto de los que pudieran considerarse principales como de los secundarios. Otros sólo tienen una vigencia limitada a ciertos núcleos de población, o han sufrido transformaciones apreciables. Entre los elementos importantes que perduran

[13] Véase Rojas Lima, F., *La Cultura del Maíz en Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes, 1988, *passim*.

en Guatemala se podrían citar, a manera de ejemplo, el calendario, principalmente el de carácter ritual, usado para orientar la vida cotidiana de los individuos y la relación *activa* de éstos con sus antepasados; la tríada o complejo agrícola del maíz, frijol y calabazas; ciertos rasgos tradicionales de la organización social, política y religiosa (algunos de los cuales han sido incorporados artificiosamente en instituciones de origen occidental como las cofradías).

Se han conservado también hasta el presente, con las transformaciones obligadas en todo proceso histórico, por supuesto, las lenguas indias que se hablaban en el territorio mesoamericano. En la actualidad existen unos 70 idiomas indígenas en el antiguo territorio de Mesoamérica, y el número de hablantes se calculaba, hace unos 20 años (en la década de los setenta), en unos diez millones de personas. Para meros propósitos comparativos, se debería tener en cuenta que la población mesoamericana, en el año 1519, el de la llegada de los españoles, se ha calculado en unos 20 millones de personas[14]. En las dos últimas décadas, por otra parte, de acuerdo con estimaciones oficiales que se refieren sólo a Guatemala, la población indígena (que por lo general habla las lenguas mayas) aumentó aproximadamente en más de un 50 %. Este fenómeno de conservación de las lenguas propias, como un signo claro de identidad y resistencia cultural, es uno de los más extraordinarios fenómenos sociales que se producen en los pueblos contemporáneos de la antigua Mesoamérica.

Límites y características fisiográficas de Mesoamérica

Cuando Kirchhoff se refirió a los límites y a la composición étnica de Mesoamérica parecía estar pensando principalmente en la situación que prevalecía en lo que él llamó «el momento de la Conquista», aunque sabía, necesariamente, que dicha situación es sin duda alguna la culminación de un largo proceso de antecedentes remotos en la prehistoria de América. Investigaciones posteriores se han encargado de precisar más los orígenes de dicho proceso, sus límites más exactos en el espa-

[14] Véase Kaufman, T., *Idiomas de Mesoamérica*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1974, 12.

cio, y sus claras manifestaciones de persistencia que se extienden hasta el presente.

La cuestión de los límites y las características fisiográficas de Mesoamérica tiene una importancia específica —ya reconocida por el mismo Kirchhoff—, sobre todo porque el concepto se refiere a un área cultural y no precisamente a divisiones geográficas como las usadas en otros contextos (América del Norte, América del Centro y América del Sur) o a circunscripciones político-administrativas como las que, un tanto arbitrariamente, fueron impuestas en el siglo XVI por las autoridades coloniales europeas.

La importancia de Mesoamérica, pues, es eminentemente cultural; dicha importancia tiene una reconocida validez intrínseca, que, además, ha trascendido los linderos del tiempo y del espacio. Ésta es justamente la razón por la cual el fenómeno cultural mesoamericano debe figurar, con la necesaria relevancia, en una particular historia de los indios de un país como Guatemala, país que constituyera por un largo período —y acaso siga constituyendo todavía hoy— una de las regiones clave del territorio mesoamericano.

Angel Palerm[15], entre muchos autores, dedicó especial atención al problema particular de los límites, las características fisiográficas de Mesoamérica y, por supuesto, a lo que Kirchhoff llamó la composición étnica del área. Al mismo Palerm, y a otros de sus contemporáneos y sucesores en la línea de la investigación sobre Mesoamérica, corresponde también el mérito de haber abordado, con criterios científicos más depurados, el tema del origen del Estado en la región, y el haber intentado utilizar este problema para demostrar la validez de construcciones teóricas más generales, a las que aludiremos más adelante en este mismo capítulo.

Antes de considerar de modo específico el tópico de los límites y rasgos fisiográficos, Palerm[16] deja establecido que Mesoamérica fue una de las áreas de alta cultura del Nuevo Mundo; que junto con la zona central andina constituyó la América nuclear, o sea, la región donde flo-

[15] Palerm, A., *Introducción a la Teoría Etnológica*, México, Universidad Iberoamericana, 1967. Véase también, del mismo autor, *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México*, México, INAH, 1973; y *Agricultura y Sociedad en Mesoamérica*, México, Septentas 55, 1972.

[16] *Ibidem*, 1967, pp. 223 y ss.

recieron las civilizaciones urbanas prehispánicas, y que las culturas mesoamericanas y andinas pertenecen al ciclo de las primeras grandes civilizaciones de la humanidad, junto a las de Mesopotamia, Egipto, la India y China.

En relación con los límites, se reconoce que el área se extiende de los 10 a los 22 grados de latitud norte, aproximadamente, incluyendo así la zona central de México (no la parte septentrional de este país); la región ístmica de Tehuantepec; la península de Yucatán; Guatemala y el territorio de Belice; El Salvador, y partes de Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

La frontera septentrional de Mesoamérica, de unos mil kilómetros, se sitúa entre la desembocadura del río Panuco (en el golfo de México) y la del río Grande de Santiago (en el océano Pacífico). La frontera norte, no precisada todavía ni etnográfica ni arqueológicamente, constituía una divisoria ecológica que permitía distinguir una posible agricultura temporal (sin regadío) hacia el sur.

La frontera meridional del territorio mesoamericano se localizaba sobre el paralelo 10, en una línea que atraviesa Centroamérica desde el golfo de Nicoya, en la costa costarricense del Pacífico, hacia Puerto Limón, en la costa caribeña de este mismo país. Palerm, sin embargo —y sobre esto parece haber consenso desde Kirchhoff—, dice que la línea del sur:

> no define ninguna frontera cultural o ecológica, sino que corta a través de ellas. A comienzos del siglo XVI la verdadera frontera cultural de Mesoamérica en el sureste se apoyaba en el Golfo de Nicoya, efectivamente, pero desde allí corría en dirección noreste, por cerca de ochocientos kilómetros hasta la boca del río Ulúa, en la Costa Caribe de Honduras. La frontera meridional, por consiguiente, excluye toda la vertiente caribe de Costa Rica, Nicaragua y Honduras. Esta última faja costera es la que se conoce como área Circuncaribe (véase mapa en este mismo capítulo).

Las condiciones fisiográficas y ecológicas en general, es decir, todo lo que incluye los sistemas orográfico, hidrográfico, topográfico, de clima, precipitación pluvial, vientos, etc., y sobre todo la relación entre las tierras altas y las fajas costeras sobre ambos océanos, fueron todas condiciones determinantes en el desarrollo cultural de Mesoamérica. Se-

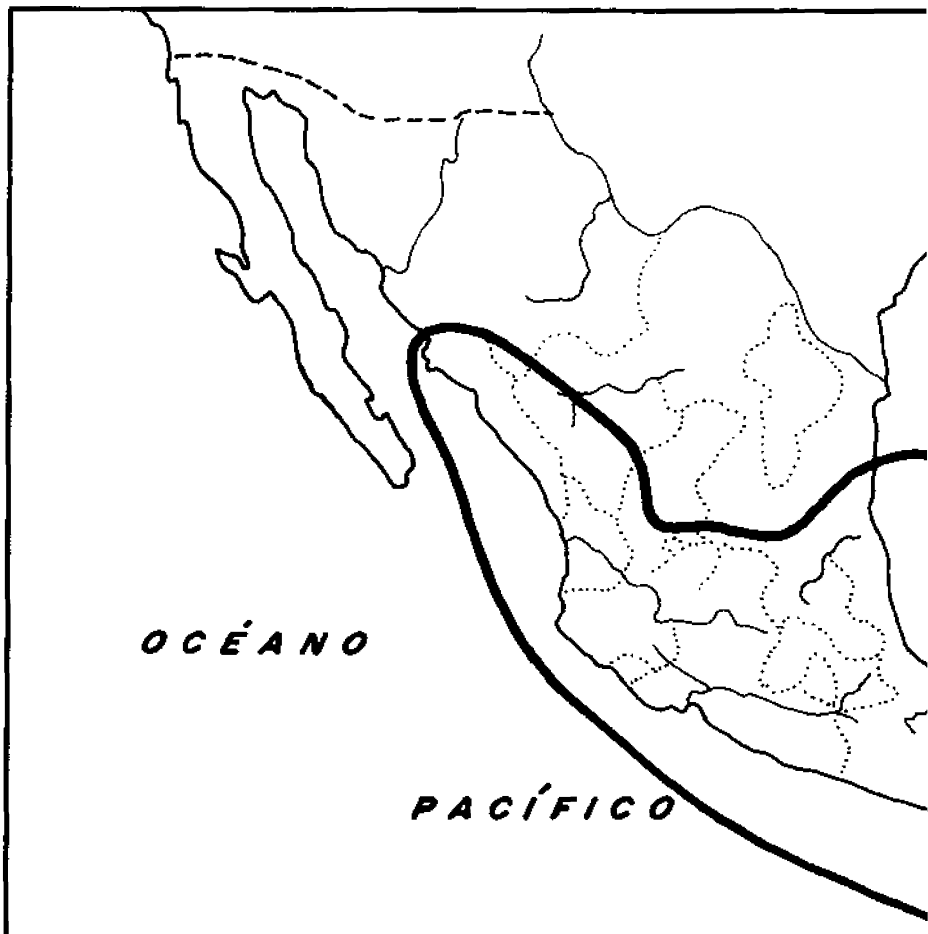
gún lo ha puntualizado el mismo Palerm, el mosaico ecológico de la región facilitó los procesos de difusión cultural y el surgimiento de *zonas simbióticas* y *zonas clave*, entendidas estas últimas como aquellos lugares donde la cultura alcanza sus puntos más altos, hasta el extremo de definirse como una típica cultura urbana, con complejas formas de organización social y política. Las características ecológicas favorecieron el desarrollo de una tecnología agrícola, que culminó en el descubrimiento mismo de la agricultura, asociado éste al cultivo del maíz. Las mismas condiciones, por otra parte, facilitaron la superación de limitaciones y carencias decisivas, como el uso de la rueda y el aprovechamiento de animales de carga y de tiro.

El enfoque de Palerm, es verdad, ha suscitado controversias posteriores y en algunos de sus aspectos más importantes, como el relativo al surgimiento del Estado, que ha sido sometido a críticas acuciosas y actualizadas[17]. Sin embargo, se trata de un enfoque general bastante sugestivo, en el cual se subrayan elementos particularmente importantes, como el papel que jugaron, en la misma delimitación y caracterización cultural de Mesoamérica, los pueblos bárbaros situados al margen de la frontera norte y los pueblos que ya practicaban una agricultura incipiente en la frontera meridional y que, desde Costa Rica, mantenían supuestos contactos permanentes con las culturas de la América del Sur. Algo parecido se puede decir asimismo de las migraciones internas que, desde el horizonte arcaico, se reproducen entre los linderos del territorio mesoamericano.

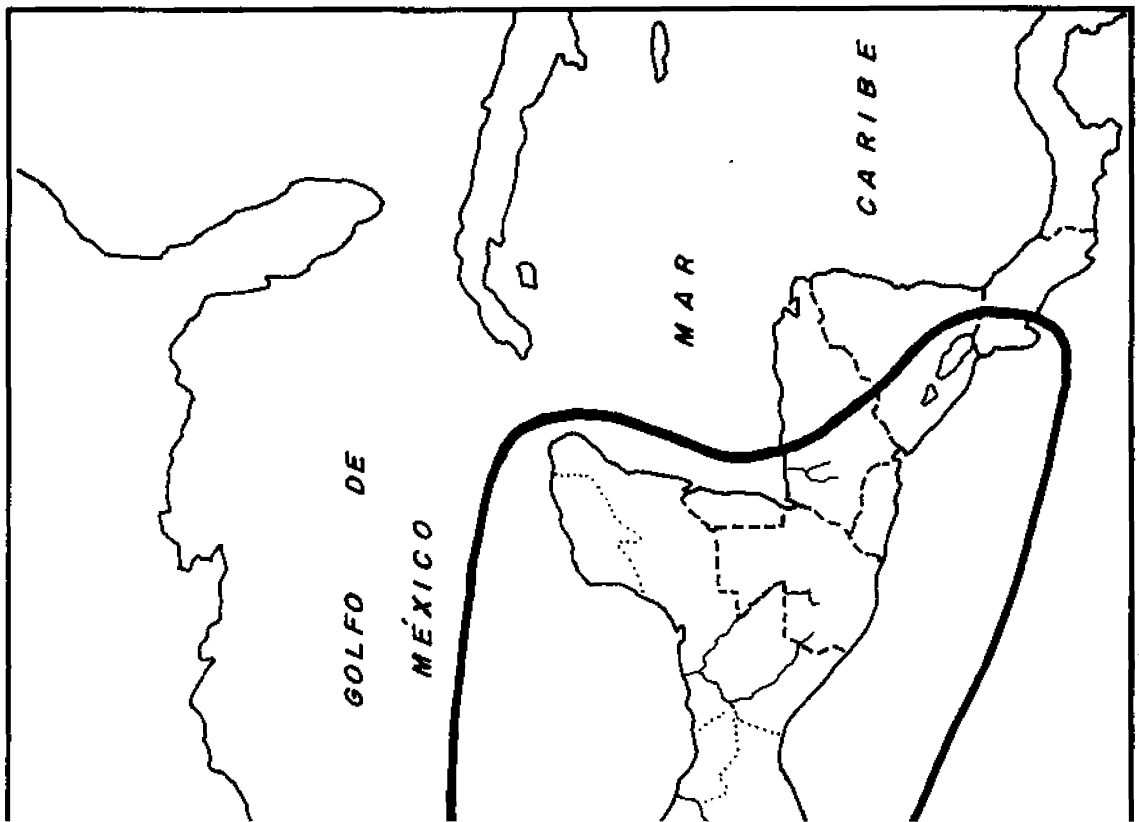
Orígenes y secuencias del desarrollo

El origen específico de las altas culturas mesoamericanas ha sido objeto de controversias apasionantes. En síntesis, se han presentado dos tesis principales: la de un origen extraamericano y la de un origen autóctono de dichas culturas. Las similitudes entre algunos elementos culturales (las pirámides son quizá el más reiterado de tales elementos) de origen asiático o africano (Egipto) y muchos rasgos distintivos de la re-

[17] Véase, por ejemplo, Medina, A., et. al., eds., *Origen y Formación del Estado de Mesoamérica*, México, UNAM, 1986.



TERRITORIO CULTURAL DE MESOAMÉRICA.


MAR CARIBE
GOLFO DE MÉXICO

gión mesoamericana, han constituido el asidero principal de las tesis difusionistas que señalan aquellos orígenes extracontinentales. Empero, la paleontología, la paleo-antropología y sobre todo la arqueología y la etnología de épocas más recientes confirman el origen de los procesos propios asignados a la cultura del área mesoamericana. Las etapas que marcan el desarrollo de los modos de vida observados por las bandas de primitivos cazadores y recolectores, de los agricultores incipientes, de los pueblos sedentarios organizados sobre la base de una agricultura avanzada, hasta las etapas que se refieren a las culturas urbanas de comienzos de nuestra era, en las que existía una religión bien articulada, un arte altamente refinado, una organización sociopolítica compleja, una tecnología e incluso un conocimiento científico relativamente relevantes; todas ellas son etapas que ahora están bastante bien documentadas por la arqueología moderna y por otras disciplinas antropológicas cuyos hallazgos más recientes son altamente fiables.

A estas alturas, por tanto, cuando finaliza el siglo XX y se cumplen 500 años de la llegada de los españoles a América, no se duda ya de la originalidad de la cultura mesoamericana, de sus propios procesos históricos y de los altos grados de refinamiento y desarrollo que la misma alcanzara.

Son muchas y diversas las fechas, terminologías y nomenclaturas propuestas hasta ahora para designar las principales etapas del desarrollo cultural mesoamericano, pero todas ellas podrían sintetizarse en la que señala un período prehistórico, un período arcaico, que se pueden prolongar desde los orígenes mismos de la presencia del *Homo sapiens* en el continente, hasta los comienzos de una etapa vinculada a la agricultura incipiente fechada en unos 7.000 a 10.000 años antes de nuestra era. Se habla luego de un período formativo o preclásico, que se extiende desde el 2000 a.C. hasta el 300 de nuestra era; de un período clásico, ubicado entre el 300 y el 900 d.C.; y, finalmente, de un período postclásico, que algunos estudiosos hacen llegar hasta los comienzos del siglo XVI, que marca la llegada de los españoles al territorio de Mesoamérica, y otros prolongan hasta el año 1697, en que se consuma la conquista de los itzaes, el último pueblo mesoamericano en ser subyugado por los españoles[18].

[18] Morley, S. G., *La Civilización Maya*, México, Fondo de Cultura Económica,

El desarrollo cultural en el antiguo territorio de Mesoamérica no se detiene con la instauración del dominio colonial en el siglo XVI. No tiene ya las características del pasado, es cierto, y menos aún las que distinguieron al territorio como una unidad cultural de caracteres propios bien delineados, pero la prolongada presencia cultural autóctona, precaria y desvertebrada como podría presentarse en las últimas cinco centurias, se mantiene inexorable, impertérrita, por encima de todo tipo de presiones a las que ha sido sometida en los últimos cinco siglos.

Palerm[19], de nuevo, nos presenta una secuencia del desarrollo cultural mesoamericano bastante detallada. Las etapas que incluye este autor son las siguientes:

Agrícola incipiente, referida a los experimentos iniciales de domesticación de varias plantas. Sus comienzos se remontan a unos 7.000 años a.C., y se encuentra ahora bastante bien documentada, principalmente a raíz de los descubrimientos arqueológicos hechos por Robert MacNeish en la región de Oaxaca-Puebla. Las características ecológicas de los sitios de donde proceden los hallazgos de MacNeish no descartan la vigencia de esta etapa agrícola incipiente en las tierras altas de las zonas tropicales, como, por ejemplo, el altiplano occidental de Guatemala. La base económica de esta etapa consiste en «una combinación de recolección y caza (pesca donde era posible) y cultivo secundario. La tecnología es muy primitiva y carece de alfarería. Los tipos de poblamiento consisten en campamentos y cuevas».

La segunda etapa, que Palerm llama arcaico temprano, comienza hacia el segundo milenio antes de Cristo y se relaciona con «un complejo agrícola básico de plantas cultivadas, de las cuales la más importante es el maíz». Se supone que dicho complejo agrícola estaría ya extendido por todas las zonas ecológicas de Mesoamérica. Se reporta una dependencia completa con respecto a la agricultura, y los tipos de poblamiento consistirían en aldeas sedentarias todavía carentes de construcciones cívico-religiosas importantes. Palerm apunta, también para esta etapa, indicios precarios de estratificación social y la aparición de un culto religioso vinculado a la fertilidad.

1965, 156; Piña Chan, R. divide el desarrollo cultural mesoamericano así: Horizontes Prehistórico, Arcaico, Preclásico, Clásico, Postclásico e Histórico en *Mesoamérica, Ensayo Histórico Cultural*, México, INAH, 1960, 39.

[19] Palerm, A., *op. cit.*

La tercera etapa, o arcaico tardío, se sitúa en el primer milenio antes de Cristo. Las especializaciones agrícolas, las diferencias en la densidad de población, la acumulación de excedentes, el surgimiento de villas y construcciones cívico-religiosas, el culto religioso institucionalizado, las diferencias sociales acentuadas, el calendario y la escritura, son los rasgos más sobresalientes de esta etapa.

El clásico inicial, desde el 500 a.C., constituye la etapa siguiente, caracterizada por avances importantes en las especializaciones y tecnología agrícola. Se registra el trabajo en masa organizado, una especialización intelectual y artesanal y un comercio intenso vinculado a la simbiosis económica. Aparecen las construcciones monumentales, la urbanización, la organización sociopolítica a base de ciudades-estado, y un complejo religioso bien elaborado.

Esta otra, llamada clásico floreciente, es una etapa que Palerm asocia a un desarrollo intensivo y extensivo de la agricultura, un mayor desarrollo artístico, producción masiva de cerámica, grandes centros ceremoniales y urbanos, estados territoriales de gran extensión y sobre la base de un poder teocrático monopolizado (lo que otros autores asocian con el surgimiento de las élites [20]; fuerte estratificación social, reducida sólo al «contraste entre la clase gobernante y una masa socialmente indiferenciada, pero con diversificación de tareas (campesinos, trabajadores urbanos, sirvientes, etc.), lo que significa que no existe una verdadera división de clases sociales» [21].

La última etapa, llamada militarista, se caracteriza, según Palerm, por «la intensificación de los sistemas hidráulicos de grandes proporciones», con «rasgos típicos de una sociedad de carácter oriental (en la concepción de Wittfogel)». Ésta, por cierto, es una característica que ha sido posteriormente sometida a severas críticas, principalmente por los contenidos políticos que se asignan a la posición teórica de Palerm, que, con el apoyo doctrinario de Wittfogel, plantea particulares vinculaciones entre el desarrollo cultural de Mesoamérica, y en especial entre la agricultura hidráulica como base de dicho desarrollo y el modo de

[20] Helms, M. W., *Middle America, a Cultura History of Heartland and Frontiers*, Nueva Jersey, Prentice-Hall Inc., 1975, 34.

[21] Palerm, A., *ibidem*, 272.

producción asiático, postulado éste por la teoría marxista a fin de explicar el desarrollo sociopolítico en otras regiones del mundo[22].

Palerm asigna, además, otras características a la etapa militarista, a la que ubica en los comienzos de la crisis general del período clásico. A la restauración y superación del sentido urbanístico de la etapa floreciente del clásico se agrega una organización sociopolítica a base de «grandes Estados y de imperios, que atraen los recursos de inmensas regiones, y extienden constantemente sus factores por medio de guerras y conquistas». La sociedad se diversifica con la aparición de los comerciantes y los artesanos. Palerm se refiere también a la sustitución de un sistema religioso pacífico por otro al servicio de la guerra, en que se subordinan los dioses de la fertilidad y aparecen los sacrificios humanos en gran escala. Esta última etapa del desarrollo mesoamericano corresponde a los tiempos históricos y sobre la misma existen fuentes orales y escritas, de origen indígena y español, relativamente abundantes.

La agricultura: un hito del desarrollo

El descubrimiento de la agricultura constituye sin duda uno de los acontecimientos realmente revolucionarios en la historia de la humanidad. Las estructuras sociales, los modos de vida, la visión del mundo en general, son objeto de cambios drásticos a raíz de aquel portentoso descubrimiento que tuvo lugar, paralelamente, en varias y distantes regiones del mundo. Una de estas regiones fue precisamente Mesoamérica, y no son del todo deleznables las razones de quienes afirman que tal acontecimiento pudo tener efecto en alguna zona particular del occidente del actual territorio de Guatemala, específicamente en el macizo montañoso de los Cuchumatanes. Por lo general se concede a la agricultura una extraordinaria importancia en el desarrollo cultural de Mesoamérica, y se estima que la recolección y domesticación de plantas silvestres constituyeron antecedentes obligados de las prácticas agrícolas sistematizadas[23].

[22] Véase Medina Hernández, A., *«Presentación», Origen y Formación del Estado en Mesoamérica*, México, UNAM, 1986, 7-31.

[23] Alimen, M. H., y Steve, M. J., *Prehistoria*, México, Siglo XXI, 1978, 287.

El descubrimiento de la agricultura en Mesoamérica es un acontecimiento plenamente documentado por la arqueología moderna y por la etnología contemporánea; esta última, en efecto, se ha ocupado extensamente de los modos de vida, de la memoria colectiva, las tradiciones, la historia escrita, las lenguas, los modos de producción, etc., de casi todos los pueblos mesoamericanos y ha constatado la indudable significación de la agricultura en el contexto cultural y material de dichos pueblos. El descubrimiento de la agricultura, por tanto, hablando en términos generales, significa una extraordinaria aportación de los indios de Mesoamérica, y de Guatemala por tanto, a la historia cultural de la humanidad. Por razones lo suficientemente obvias, dicha contribución se ha extendido también al desarrollo propio de las ciencias sociales, no sólo en las áreas geográfica y cultural de las que aquí nos ocupamos, sino del mundo entero. Para citar, al azar, hechos históricos específicos que puedan servir de base a la afirmación hecha en último término, bastaría mencionar las influencias decisivas que ejerciera el estudio de las llamadas sociedades primitivas en el pensamiento de Carlos Marx, un tópico aclarado fehacientemente en el *Libro de notas Etnológicas de Marx*, editado por L. Krader en 1972 [24], o bien el papel que ha jugado, en el contexto general de las ciencias del hombre, la moderna etnografía relativa a Mesoamérica.

No cabe duda alguna, y ello se colige de una extensa variedad de fuentes históricas, etnológicas, arqueológicas, lingüísticas, etc., de que la agricultura tiene, en el Nuevo Mundo, un origen definitivamente autóctono, es decir, que no llegó con las primitivas hordas migratorias que cruzaron el estrecho de Bering durante el pleistoceno [25].

El suelo, la diversidad de la vegetación natural y otros factores ecológicos influyeron en la domesticación de las plantas en Mesoamérica. Las prácticas relacionadas con la recolección, principalmente de raíces, se tiene como un factor concomitante en los procesos que condujeron

[24] Véase Rojas Lima, F., *La Cofradía, Reducto Cultural Indígena*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1988, 32.

[25] Mangelsdorf, P. C., MacNeish, R. S., y Willey, G. R., «Origins of Agriculture in Middle America», *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1971, 428. Para el tema relativo al maíz y a los orígenes de la agricultura en Mesoamérica, véase también MacNeish, *El Origen de la Civilización mesoamericana*, México, INAEH, 1978; y F. Rojas Lima, *La Cultura del Maíz en Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes, 1988.

a la agricultura incipiente y después a la agricultura avanzada de la zona. Basándose en los antecedentes vinculados a la recolección de raíces y tubérculos no ha faltado quien relacione los orígenes de la agricultura en el Nuevo Mundo con algunas regiones septentrionales de América del Sur, pero se ha demostrado que la mandioca, el ñame y otros productos parecidos no anteceden al cultivo del maíz, el frijol, el amaranto, las calabazas, y otros de los primeros cultivos de Mesoamérica.

Los comienzos de la agricultura deben buscarse —afirman los autores del *Handbook of Middle American Indians*— en altitudes intermedias de las regiones tropicales, donde existen diferenciados sistemas pluviales, una flora muy diversificada y otros específicos factores ecológicos.

Estas condiciones, según aquellos autores, existen especialmente en Mesoamérica y aquí justamente es donde se han localizado las pruebas arqueológicas más antiguas y confiables sobre los orígenes de la agricultura, incluyendo las últimas evidencias encontradas por Robert MacNeish en Tehuacán, Puebla, y por otros muchos investigadores que, tanto en Guatemala como en México, trabajan actualmente en la misma línea de investigación arqueológica.

La investigación sobre los orígenes de la agricultura en el mundo y, por supuesto, en Mesoamérica, ha alcanzado hasta ahora un alto grado de agudeza y de consiguiente fiabilidad. Se sabe, por ejemplo, como resultado de dicha investigación, que, en Mesoamérica, la domesticación incluía una larga lista de plantas (casi un centenar), de muy variados tipos y usos; las había, en efecto, ornamentales, medicinales, tóxicas, alimenticias, para propósitos artesanales, de uso ritual, para crianza de insectos, y otras muchas. Hay plantas, sin embargo, que no sólo están estrechamente asociadas a los orígenes de la agricultura, sino a los procesos socioculturales posteriores, de Mesoamérica como del mundo entero.

Tal es especialmente el caso del maíz, el frijol, el algodón, el tabaco, el tomate, el cacao. En cuanto a las cuatro plantas citadas en último término se sabe que existen distintas especies del mismo género procedentes de otras partes del continente y se duda todavía si el centro original de irradiación estuvo en el área que nos ocupa o en otras regiones diferentes; no obstante, se reconoce asimismo que, en muchos

aspectos, Mesoamérica fue un centro cultural dominante en la época precolombina[26].

El caso del maíz merece una consideración especial en el contexto cultural de Mesoamérica. Es considerado, por cierto, como una de las grandes contribuciones de Mesoamérica a la cultura universal de todos los tiempos y por ello, sin duda, se le ha hecho objeto de numerosos estudios especializados, ora en el campo de las ciencias sociales, ora en el de las ciencias naturales y biológicas propiamente.

En relación con Guatemala específicamente, el maíz tiene una extraordinaria importancia por razones históricas que se pierden en el tiempo, por razones biológicas, económicas, sociológicas y estrictamente culturales. El autor de este estudio ha escrito en otra parte lo siguiente:

> A lo largo de milenios, y aún en el presente, en el cuerpo y en la cultura de los guatemaltecos «ha corrido y corre la leche del maíz», como dicen los indígenas del altiplano mesooccidental de este país. Sin hipérboles de ninguna clase, y tal como lo sugiere alegóricamente el *Popol Vuh*, del maíz proviene la fuerza, la musculatura, el vigor del hombre, concebido éste, potencialmente, como el producto más perfecto de la creación. La unidad ontológica del guatemalteco —el de antaño como el de hoy—, es decir, la combinación evolutiva de sus entidades física, social y cultural, gira en torno al maíz de modo preponderante. Precisamente como consecuencia de su importancia material, es decir, por el papel que ha jugado en la existencia orgánica y en el ámbito de las relaciones sociales del guatemalteco de todos los tiempos, el maíz ha sido llevado al campo propio de la cultura (religión, arte gastronomía, mitos, leyendas, etc.), dando paso a un enorme complejo de símbolos y convirtiéndose él mismo en un símbolo multivocal que impregna y satura la conducta social de los guatemaltecos. Este último, por cierto, es el sentido en el cual se puede hablar con propiedad de una cultura del maíz en Guatemala. Se trata en verdad de un vasto complejo cultural, del cual participan, directa o indirectamente y en mayor o menor medida, todos los grupos particulares y todos los estratos de la sociedad nacional. El maíz, en consecuencia, es quizás uno de los elementos que contribuyen más decisivamente a delimitar, especificar, cualificar, a la cultura y a la sociedad de Guatemala. Es decir, es uno de los elementos que contribuyen más

[26] Mangelsdorf, P. C., *op. cit.*, 440-441.

> a definir la identidad nacional; y, como la mayoría de los elementos simbólicos que definen la identidad cultural de Guatemala —comenzando con el nombre mismo del país—, el maíz es de origen indígena. La extraordinaria importancia del maíz en el ámbito de la cultura guatemalteca se convalida por tres hechos particulares que tienen por sí mismos una innegable trascendencia extendida en la geografía y en la historia. Primero, el maíz fue «inventado» en Mesoamérica, un territorio del que formaba parte importante Guatemala, y por unos hombres de cuya cultura se deriva la actual cultura del país. Segundo, el maíz representa una de las más grandes contribuciones de Mesoamérica a la civilización universal. Tercero, el maíz puede ser utilizado adecuadamente como un recurso metodológico para el estudio diacrónico y sincrónico del hombre y la sociedad de Guatemala, y acaso de otras sociedades similares o diferentes [27].

Sobre el origen propio del maíz se reconoce que las evidencias arqueológicas más consistentes han sido encontradas hasta ahora en nichos ecológicos especiales, como la zona seca del valle de Tehuacán (Puebla, México), pero esto no significa que el cultivo esté menos asociado a las tierras altas y húmedas, como los altiplanos de Chiapas y el occidente de Guatemala. Ésta, por otra parte, fue una de las áreas culturales más desarrolladas de Mesoamérica.

El maíz, como típica creación cultural, trascendió primero las fronteras de Mesoamérica, hasta el punto de decir que «constituye la historia de la América precolombina». Fue adoptado luego por los colonizadores españoles y después por la humanidad entera. Hoy mismo, la economía de muchos países (Argentina, Francia, Sudáfrica, Tailandia, Estados Unidos) tiene mucho que ver con la producción y comercio del cereal mesoamericano.

Se ha señalado por otra parte, como un hecho científicamente relevante, que el *descubrimiento* del maíz es un acontecimiento estrictamente cultural en sí mismo, algo que requiere del trabajo, de la inventiva y de la enorme capacidad de simbolización, como etapas indisolubles de los genuinos procesos culturales. Esto último se explica porque el maíz requiere irremisiblemente del trabajo del hombre (no puede reproducirse por sí solo) y contribuye, mediante extendidas y ricas

[27] Rojas Lima, F., *La Cultura del Maíz en Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes, 1988, *passim*.

cargas simbólicas y mediante su propio peso material, a normar las relaciones entre los hombres, los grupos e incluso las naciones en ciertas circunstancias precisas.

En síntesis, sí existe suficiente base racional para decir que el maíz fue descubierto en Mesoamérica —como en efecto lo fue, según evidencias fehacientes—, una parte de tal hazaña cultural corresponde a Guatemala; es decir, a los antepasados de los pobladores actuales de este país centroamericano.

Una palabra más, simplemente para explicar por qué se dice que el maíz constituye una de las grandes aportaciones dinámicas de Mesoamérica a la civilización mundial:

> Casi desde el momento mismo en que Colón lo llevó de las Antillas a Europa, el maíz se incorporó directa o indirectamente, en la dieta de los habitantes del Viejo Mundo. A veces, en aquella época, y en algunos pueblos italianos por ejemplo, sirvió para aligerar los efectos de severas hambrunas que diezmaban la población de los estratos más bajos de la sociedad. En aquellos tiempos, en efecto, no tan remotos comparativamente, se localizan los orígenes de la *polenta* italiana, la masa del maíz tierno, sazonada y cocinada, que fuera comida valiosa de los pobres de la vieja Italia, y que ahora se encuentra igualmente en la mesa de los grupos privilegiados, así como en las *trattorías* y pequeñas tiendas de los suburbios de Florencia y de otras ciudades del orgulloso norte italiano.
>
> Los conquistadores españoles del siglo XVI, y los colonizadores de las centurias siguientes, calmaron el hambre con el maíz de los indios. Las metrópolis coloniales, que fueron emergiendo desde el sur de los Estados Unidos hasta los confines del cono sur, fincaron su propia existencia y su progreso deslumbrante en el maíz de los pueblos periféricos, o bien en el trabajo y los bienes de los indios americanos, de aquellos mismos que vivían y trabajaban gracias a sus propias cosechas de maíz.
>
> Con el tiempo, el cultivo se extendió a toda Europa, y los portugueses, en una época aún imprecisa, lo llevaron a África y al Oriente. Ahora, el maíz se cultiva en todas las latitudes y longitudes del planeta: en la Siberia soviética y en los trópicos de otros continentes; en la recóndita China y en la Patagonia; en los valles alpinos y en las llanuras australianas; en Sudáfrica, donde perdura, como fósil social, un régimen esclavista que descansa en el trabajo de las mayorías negras de mineros y trabajadores agrícolas.

El maíz fue y sigue siendo un alimento básico en varios países del mundo (México y Centroamérica, principalmente), y en otros muchos tiene una apreciable incidencia, directa o indirecta, en la dieta cotidiana. En ciertas regiones de Egipto, Rumanía y África del Sur se consume directamente y en Estados Unidos, Francia, Suiza, etc., se utiliza como alimento del ganado vacuno, porcino, lanar, equino, cuya carne y derivados varios (preparados a veces con ingredientes entre los que se cuenta el maíz) figuran preponderantemente en la dieta ordinaria de la población urbana y rural.

En los Estados Unidos hay un territorio, en la frontera central con Canadá, conocido como el Cinturón del Maíz, el cual ocupa un lugar apreciable en la economía de esa poderosa nación. El intercambio comercial a gran escala, y en cierto sentido incluso las relaciones de poder a nivel de las grandes potencias, tienen puntos de contacto con las cosechas de maíz en Norteamérica y en otras regiones del mundo.

Aun en los terrenos de la ciencia, como en los específicos de la genética, la antropología, la biología, la medicina, etc., el maíz ha sido adecuadamente aprovechado. La extensa gama de sus variedades y especies, las amplias posibilidades experimentales en cuanto a su hibridización —fenómeno tecnológico éste, cuyos antecedentes se remontan a las sociedades mesoamericanas precolombinas—, su adaptación a las condiciones ecológicas más peculiares, etc., son algunos de los factores que explican la utilidad del maíz en términos del desarrollo de la genética, así la humana como la vegetal propiamente dicha.

Otro tanto puede decirse del desarrollo de una tecnología sofisticada y una industria realmente asombrosa, relacionadas ambas con el maíz, y cuya relevancia se hace sentir asimismo en el marco propio de las relaciones económicas y de poder a nivel internacional.

En la industria moderna de las naciones más desarrolladas, el maíz ocupa un lugar de primer orden, en especial como materia prima para elaborar más de un centenar de productos de los tipos y usos más diversos e increíbles. La lista larga de estos productos incluye bebidas como el whisky, viejas bebidas alcohólicas de origen indígena, antibióticos, alimentos varios, plásticos, lubricantes, insecticidas, pinturas, alcohol, detergentes, pegamento para aviones, jabones, cerveza, explosivos y muchísimos otros artículos de la naturaleza más variada. La importancia intrínseca de muchos de tales productos; los inconmensurables intereses económicos que se mueven en torno a ellos, en sociedades como la de los Estados Unidos y algunas europeas; el papel que juegan las compañías transnacionales y los focos del poder internacional; las relaciones de producción que se dan en todos los niveles

> y matices, son todos elementos que ilustran claramente los nexos que existen entre el maíz, el cereal indio de Mesoamérica, y el desarrollo de la llamada «civilización occidental», la misma que a veces se presenta como el prototipo, la meta de la civilización universal contemporánea [28].

El origen del Estado en Mesoamérica

Éste, que se refiere a la organización política de los distintos pueblos que habitaron el territorio de Mesoamérica, no es, por cierto, un punto aclarado del todo todavía. Parece ser que se hace absolutamente indispensable distinguir entre unas y otras épocas y unas y otras regiones. La misma palabra Estado parece que debe ser usada con todas las reservas del caso, a fin de no caer en generalizaciones fáciles que pudieran no tener el suficiente respaldo empírico en la exacta realidad de los pueblos mesoamericanos. Haría falta una enorme acumulación de datos referidos a situaciones lo suficientemente generalizadas, ya fuere para aplicar esquemas teóricos deductivos, como los esquemas evolucionistas por ejemplo, o bien para construir esquemas de excepción partiendo de los puros hechos particulares y la propia dinámica de éstos.

Si se entendiera el Estado como una simple concentración del poder político, con el respaldo de una autoridad legítima ejercida sobre territorios y unidades sociales determinadas, parece que también se hace indispensable hacer las diferenciaciones necesarias entre períodos y regiones, aun cuando se haga expreso reconocimiento de la unidad y de la regularidad de los procesos socioculturales aplicables a toda el área de Mesoamérica.

Pese a todo, se podría hablar con cierta certeza de un origen común a todas las formas de concentración del poder político institucionalizado, tal como se las encuentra, por ejemplo, en el período clásico, o bien en el período mismo —el histórico— en que se registra el contacto con los españoles en el siglo XVI. Aquel origen común, en efecto, podría estar asociado a las formas clánicas de organización social, en las cuales figurarían linajes privilegiados, detentadores del poder político o copartícipes del mismo. Este último, por ejemplo, podría ser el

[28] *Ibidem, passim.*

caso del Estado quiché, en los altos de Guatemala, del cual se ha dicho, por otro lado, que se encontraba todavía en vías de formación. La organización clánica, sin embargo, y las correspondientes unidades tribales o de linajes, aun cuando éstas fuesen consideradas como unidades de producción en un nivel inferior de desarrollo, o como unidades especializadas surgidas de las relaciones particulares entre las fuerzas productivas, no presentarían los mismos niveles de fuerza, de extensión y de complejidad en todas las épocas y regiones. Antes bien, la realidad parece indicar la coexistencia de modos de producción diversos, o cuando menos, de ritmos de desarrollo diferentes. Los tipos de poblamiento, los indicadores de una peculiar densidad demográfica, los sistemas ecológicos, etc., podrían haber condicionado una cierta heterogeneidad o discontinuidad en cuanto a los sistemas sociopolíticos extendidos en Mesoamérica.

A manera de simple ilustración, y por la forma sucinta en que se presenta, podríamos reproducir aquí el sistema político que, respecto de los mayas clásicos, nos traza Michael E. Coe[29]. Los mayas —nos dice el autor— no constituían una teocracia ni una primitiva democracia, sino una sociedad de clases con un fuerte poder político en manos de una élite hereditaria. Coe, con expresa referencia a la situación de Yucatán en el siglo XVI, anota la existencia de dos grupos de descendencia, cruzados y coexistentes, de los cuales cada persona derivaba dos nombres —uno por la línea materna y otro por la línea paterna. Se trababa, pues, de típicos matrilinajes y patrilinajes. Eran unidades exógamas —los patrilinajes— en cuya línea se trazaba la herencia de los bienes; eran grupos de autoprotección, con obligaciones de ayuda mutua entre sus miembros. Coe afirma, basándose en títulos legales extendidos en los comienzos de la época colonial, que dichas unidades tenían sus tierras en propiedad, las cuales serían las llamadas tierras comunales, «en común», a las que se refiere Landa.

Los matrilinajes funcionaban en la regulación del matrimonio, en el cual se permitía, por ejemplo, la unión con las *primas cruzadas* (hijas de la hermana del padre o del hermano de la madre), y se prohibían otros tipos diferentes de uniones conyugales.

[29] Coe, M. D., *The Maya*, Inglaterra, Penguin Books, 1971, 168-172.

A diferencia de otras sociedades en que aquellos grupos de parentesco son iguales teóricamente, entre los mayas se daba una jerarquización estricta. La genealogía en ambas líneas, hasta llegar a un antepasado lejano, era, por tanto, una cuestión importante. Se daba así un cuadro de clases bien marcadas. En la cúspide estaban los nobles (*almehen*), cuya descendencia por ambos lados era conocida; éstos, además, tenían tierras en propiedad privada y optaban a los más importantes cargos políticos, o desempeñaban funciones de guerreros con alto rango, eran prósperos agricultores o comerciantes, y también oficiales del culto (clase sacerdotal). La «gente del común» eran trabajadores libres que podían poseer, en usufructo, tierras pertenecientes a sus propios patrilinajes. Al parecer, incluso estos últimos estaban jerarquizados en función de su riqueza personal. Existen indicios de la presencia de siervos, que trabajaban la tierra de los nobles. En la base de la pirámide estaban los esclavos, que, por lo general, eran prisioneros de guerra que podrían haber tenido una distinta posición anterior. La esclavitud era hereditaria, pero se aceptaba la manumisión mediante pagos hechos por el propio patrilinaje.

A la llegada de los españoles, en toda el área maya, el poder político estaba en manos de una casta gobernante de origen mexicano (tal era el caso, también de los quichés en el altiplano de Guatemala). A la cabeza de cada una de tales formas «estatales» (hay autores que prefieren palabras como «señoríos», y «parcialidades», u otras semejantes, principalmente respecto del territorio de Guatemala), figuraba lo que en Yucatán se llamaba el «hombre verdadero» (*halach uinic*), que era el jefe de un territorio, con una posición heredada por la línea paterna. Coe dice que en una época más temprana, entre los mayas del altiplano, había una especie de personajes reales (*ahau*, o «señor» como lo llaman otros autores), que ejercían un dominio sobre áreas más grandes. El halach uinic residía en una «capital de provincia» (si cabe esta terminología), y vivía del producto de sus propias tierras (por ejemplo, el cacao cosechado por esclavos) y del tributo de sus súbditos. Los pobladores secundarios estaban gobernados por los *batabs*, que eran funcionarios nombrados por el halach uinic y escogidos de los linajes nobles vinculados al suyo propio. Estos batabs gobernaban por medio de consejos locales integrados por hombres viejos y ricos, dirigidos por un hombre importante que era escogido cada año entre las cuatro

secciones en que se dividía el poblado. El batab, además de sus funciones administrativas y jurisdiccionales, era un líder en la guerra, aunque este papel de mando debía compartirlo con un *nacom*, que era a su vez un individuo rodeado de tabúes (sacralizado), y cuyas funciones duraban tres años.

El cuadro anterior, reproducido literalmente de la obra de Coe, se refiere, como el mismo autor lo indica, a los mayas de Yucatán del siglo XVI, es decir, la época de la llegada de los españoles. El cuadro aludido de las relaciones de poder, sin embargo, no difiere en mucho del que nos presentan, para épocas supuestamente diferentes, autores como Morley o Thompson, por ejemplo. La organización política que prevalecía en el valle de México, empero, parecía ser bastante diferente, aun la correspondiente al mismo siglo XVI. En todo caso, y en el contexto propio de este estudio, parece más pertinente referirnos por ejemplo, al pueblo quiché, que, en el siglo XVI, era el más importante, la fuerza hegemónica en los procesos sociopolíticos que se producían en las tierras altas de Guatemala, mucho después de lo que corrientemente se conoce como el colapso de la civilización maya clásica en las tierras bajas del Petén.

La formación del reino quiché ha sido explicada por algunos autores modernos[30], de la siguiente manera: en una fase «formativa», que comienza con la entrada de los caudillos fundadores en los altos de Guatemala (*ca.* 1250 d.C.), se funda el centro político de Jakawitz; comienza así la conquista de los anteriores pobladores de la zona y de los pueblos aledaños en el proceso de construcción de un reino poderoso. En una segunda fase «floreciente», se produce una expansión militar que conduce a la fundación de Ismachí y K'umarcaaj (Utatlán), capital esta última de los quichés. Alrededor de 1450, el reino se extiende hacia el sur y hacia el norte, cruzando en este último caso la región de las Verapaces hasta la frontera de los itzaes en el Petén.

[30] Carmack, R., et. al., *La Formación del Reino Quiché*, Guatemala, Instituto de Antropología e Historia, 1975, pp. 15 y ss. Véase también del mismo autor *Historia Social de los Quichés*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1979, pp. 63 y ss; Méndez, L., «Algunas consideraciones sobre la estructura social de los quichés en el Popol Vuh», en *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*; Carmack, R., y Morales, F., eds., Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1983, 181-199.

Respecto de los primeros quichés se mencionan dos unidades básicas: la principal se llamaba *amak*; palabra que suele traducirse como «parcialidad»; se trataba de un grupo territorial (una aldea) que también constituía un linaje. La otra unidad era una alianza de parcialidades, organizada sobre bases de parentesco, pero con diferencias de rango. Las parcialidades tenían dioses patronales como símbolos totémicos, y de ellos se esperaba ayuda y seguridad, así como un sentido de identidad y diferenciación. Las parcialidades quichés del período a que nos estamos refiriendo (postclásico) se mostraban asociadas a símbolos toltecas originales (procedentes de Tula, etc.), igual que los pueblos de Yucatán a los que alude Coe.

Carmack dice que el mago-sacerdote de cada parcialidad era jefe político de la misma y se suponía que había sido el guía desde Tulán, por lo cual era llamado «guía del camino» (*c'amal be*); a este nombre se le asignaba un sentido político: daba consejos, era caudillo en la guerra, velaba por el engrandecimiento de su parcialidad. El puesto de jefe de una parcialidad se heredaba por la línea patrilineal, y se suponía que quien lo ocupaba heredaba también «toda la esencia de los antepasados»; esta última condición equivale al término *chuchkajau*, que se usa todavía en la actualidad para referirnos a los sacerdotes nativos o especialistas religiosos en los pueblos quichés de la Guatemala contemporánea. Carmack señala este último hecho como «una supervivencia de casi 800 años».

Cada parcialidad tenía su territorio, sus dioses tutelares y como resultado de un proceso de concentración demográfica surgieron los poblados (*tinamit*) y las casas principales de los jefes. El conjunto o alianza de las primitivas parcialidades formaba la confederación, que, en el caso quiché, todavía presentaba rasgos visibles a la llegada de los españoles. Carmack cita a Betanzos, «uno de los primeros misioneros en llegar a Guatemala», quien afirma que «los Quichés nunca tuvieron estado, sino se quedaron en confederación y que los centros quichés se relacionaban entre sí, no por una relación de autoridad, sino por un verdadero parentesco y por compartir una adoración a las mismas deidades». Carmack, sin embargo, disiente de Betanzos, y sostiene que los quichés lograron estructurar «un reino bastante desarrollado», el cual corresponde a la etapa de desarrollo que sucede al sistema sociopolítico anterior, es decir, el de las parcialidades confederadas. Se habla así de

un aumento de población, de variantes en los tipos de poblamiento, de una mayor centralización, y de otros factores de donde se deriva el cambio de las confederaciones flexibles a un «reino organizado, con muchos funcionarios bien integrados»; se alude también al cambio del sitio principal de las parcialidades *chuitinamit*, a un centro grande como capital de confederación. Carmack, finalmente, apoyado en diversas fuentes a las que se refiere explícitamente, sugiere una última etapa en la formación del reino quiché, la del florecimiento de éste en el marco de una cultura espectacular.

En otra de las obras citadas antes, Carmack[31] hace un análisis de la estratificación quicheana prehispánica. Aquí el autor afirma categóricamente lo siguiente:

> Los quicheanos estaban organizados a nivel de Estado; sobre esto no cabe duda alguna. Los conquistadores los compararon con los reinos que habían encontrado en México, y con la propia sociedad española. Un Oidor del siglo XVI que trabajó en Guatemala, Yucatán, México y Colombia (López Medel s.f.: 226-228), estimó que los reinos de Guatemala pertenecían al «tercer estado» —es decir, a una categoría más avanzada que la de las tribus y cacicazgos que se encontraban en los «primeros dos estados» en las Américas—. Con bastante premura, los identificó con los yucatecos y chiapanecos, pero los juzgó un poco menos desarrollados que los reinos de México y Perú.

Respecto de los quichés, se acepta la existencia de tres estratos principales: los señores, los vasallos y los esclavos. Unos recibían y otros pagaban tributos y servicios, lo que implicaba una marcada diferencia social que pudo ser comprobada por los mismos españoles en el siglo XVI.

Existían diferencias importantes entre los vasallos y señores (en el lenguaje, vestimenta, habitaciones, hábitos, etc.), y sólo los segundos pertenecían a los patrilinajes llamados «casa grande» (*nim já*). Estos patrilinajes daban su nombre a un barrio (*chinamit*), que incluía a muchos vasallos; el jefe de éstos, y jefe de la casa grande, era así considerado «señor de vasallos». Como expresión de la estructura social se organi-

[31] Carmack, R., *Historia Social de los Quichés*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1979, 63-92.

zaba la prestación de tributos y servicios, la construcción de edificios, la preparación para la guerra, la administración de la justicia, etc. Los señores atendían los asuntos del reino, ya fuesen éstos políticos, religiosos o militares. Los vasallos proveían el trabajo físico requerido para la administración del reino; además proveían los alimentos para todos, fabricaban la ropa, las armas y otros utensilios; edificaban las estructuras y caminos de los centros fortificados; peleaban en la guerra; y servían en las tareas domésticas y rituales.

Los señores ocupaban puestos administrativos de diferentes niveles, a los que se han dado connotaciones como las que corresponden a los siguientes términos en español: rey, virrey, príncipe, oidor, consejero, sacerdotes, recolectores de tributos, tesoreros, etc. En realidad había una amplia delimitación de labores y oficios para los miembros de cada uno de los dos estratos. De manera separada se menciona a los artesanos y a los comerciantes, que no eran considerados como señores en sentido estricto, pero tampoco como vasallos. De los mercaderes dice Carmack, citando a Las Casas, que tributaban a los señores «cierta partecilla o alguna cosa nueva que no se daban en la tierra», y que los «mercaderes extranjeros que vendían en un pueblo tenían que tributar igualmente».

Sobre el pago de tributo, un rasgo estructural muy importante, Las Casas[32] da a entender claramente que los vasallos lo pagaban a los señores, lo cual constituía una distinción fundamental entre ambos estratos. Las Casas dice que los vasallos estaban obligados a: 1) trabajar en común las casas y sementeras de los señores; 2) pagar bienes tributarios cada 80 días; 3) contribuir para las ofrendas destinadas a señores hostiles de otros reinos; 4) dar contribuciones generales para fiestas religiosas anuales; 5) dar ofrendas de primicias (cosechas, casas, etcétera); 6) dejar regalos por cualquier servicio administrativo hecho por señores (casamientos, servicios judiciales, etc.). Carmack agrega:

> Una fuente indígena (Relación Atitlán, 1952) dice casi lo mismo: los señores «tenían sus servidores y criados, y los que les daban y tributaban los dichos, hombres y mujeres por esclavos y esclavas, asimismo piedras de valor que entre nosotros se llaman *chalchiwitl*, oro y cacao,

[32] *Ibidem*, 81.

> plumas, gallinas, miel y muchas sementeras de maíz y asimismo heredades de cacao y les hacían sus casas».

Hay otros datos igualmente importantes que el autor citado recoge de fuentes lingüísticas, etnohistóricas, etc., que arrojan más luz sobre la organización sociopolítica de los quichés del siglo XVI, organización que se reproducía casi fielmente en los otros pueblos mayas que los españoles encontraron en el altiplano guatemalteco. No se puede afirmar esto último, por cierto, con la misma seguridad, respecto de otros pueblos que vivían en regiones más aisladas, como los chortíes del oriente del país, los mopanes del sur del Petén, los ixiles del norte del Quiché, para no citar sino unos cuantos ejemplos. Lo que sí se acepta generalmente es que los quichés eran el pueblo hegemónico de la época, y que estaban comprometidos en un proceso de expansión política por el cual habían sometido ya a otros pueblos (los mames de Zaculeu, por ejemplo, y los mismos cakchiqueles y tzutujiles del centro del país), y por el cual se afirmaban los procesos endógenos de concentración y centralización del poder político.

Lo más importante de todo, sin embargo, es quizá la información relativa a la tenencia de la tierra (un medio de producción decisivo), la cual proviene de documentos españoles del siglo XVI y también de otro tipo de fuentes. Se dice que «los vasallos eran sin duda dueños de la mayor parte de las tierras rurales en la época de los reinos quicheanos, tal como son en la actualidad». Los jefes de los patrilinajes se encargaban de la distribución de las parcelas, de dirimir disputas en torno a las mismas y de realizar las ceremonias agrícolas ante el «Dios Mundo». Las Casas, por otra parte (citado por Carmack en el mismo lugar), dice que los señores tenían sus propias tierras «que llamaban realengas, que arrendaban a los que eran pobres, por muy poca renta. En cierta parte de ellas tenían los señores sus esclavos casados, los cuales servían con tributo en sementeras y leña y tea de pino para alumbrar».

Por documentos coloniales del mismo siglo XVI se considera probada la existencia de tierras de propiedad privada entre los señores, y la transmisión hereditaria de tales tierras. Con base en tales fuentes, se afirma que al parecer la propiedad privada de los señores sobre tales tierras estaba ligada al *status*, más que al parentesco simplemente, y las mismas se trabajaban por los vasallos, por servicio o en arrendamiento, o por los esclavos.

Se podría abundar muchísimo más, ampliando y diversificando las fuentes de información, sobre la estructura de poder entre los pueblos mayas de Guatemala a la llegada de los españoles, o bien sobre la estructura que corresponde a períodos anteriores (el clásico, o el postclásico temprano, etc.). Las ilustraciones anteriores, empero, parecen ser suficientes, sobre todo porque nos dan un cuadro referencial sobre el sistema de estratificación, sobre el destino del excedente, sobre las relaciones de producción en una palabra, y sobre la estructura propia del poder que correspondía a la formación social de que se trata.

Ahora bien, la pregunta final y decisiva es la siguiente: ¿respondía toda aquella estructura social a lo que se entiende generalmente por Estado? Habrá autores, por ejemplo, que reconocen al Estado simplemente como el cuerpo político de una nación; o como el ente u órgano político encargado de mantener la armonía y ordenada coexistencia en una unidad social determinada, con el agregado de otros elementos definitorios como territorio, normatividad, actividad legítima, etc. Otros autores, sin embargo [33], reconocen en el Estado un «instrumento de una o varias clases, usado para sostener los mecanismos de explotación de otras clases», agregando que «se hace necesario comprender la naturaleza concreta del Estado en cada nación, para lo cual es indispensable analizar la composición interna del grupo en el poder». Más específicamente, Bartra dice en el mismo lugar:

> El Estado es la expresión política del poder de una clase o de un bloque de clases y estratos sociales por medio de un conjunto de instituciones que ejercen la función de asegurar la permanencia de la estructura económica en el marco de una delimitación territorial dada. El Estado es la expresión superestructural más clara de la división de la sociedad en clases; el Estado es el instrumento político de las clases opresivas, cuya función básica consiste en mantener sistemas de explotación imperantes.

Como puede notarse, la anterior es una concepción marxista que niega al Estado como un órgano institucional cuya función sería la de

[33] Bartra, R., *Breve diccionario de sociología marxista*, México, Editorial Grijalbo, S. A., 1973, 24; Portelli, H., *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI editores, 1982, pp. 15 y ss.

«conciliar» los intereses de las clases antagónicas, pues el «Estado no representa a los intereses de toda la sociedad». En otra concepción marxista del Estado —la gramsciana—, podría equipararse a «la hegemonía cultural y política de un grupo social sobre el conjunto de la sociedad».

Las anteriores definiciones marxistas —que seguramente sufrirán las consecuencias de todos los cambios y revisiones a que está siendo sometida actualmente la teoría marxista de la sociedad— se traen a colación aquí como un modelo de explicación que se ha tratado de aplicar a la realidad mesoamericana. También se han tratado de aplicar, incluso con menos dificultades teóricas quizá, aquellas otras definiciones más simplistas en que el Estado se concibe como el órgano conciliador de los intereses encontrados de los distintos segmentos de una sociedad.

El caso que aquí nos interesa analizar, sin embargo, aunque fuese de modo somero, es que, precisamente atendiendo las características particulares (que se han querido generalizar a toda el área) de las formaciones sociales de Mesoamérica, o del bloque histórico en la terminología gramsciana, dichas características han sido identificadas con lo que se conoce, también en la doctrina marxista, como el modo de producción asiático. Éste, no obstante, según lo indica Bartra[34], es un concepto que «tiene una larga historia dentro del pensamiento occidental. No es una idea original de Marx y Engels, quienes tomaron el antiguo concepto y le dieron una nueva perspectiva».

El proceso de concentración de funciones, el sistema de propiedad de la tierra (por los «comuneros» principalmente) y el pago del tributo, se han tomado como características del modo asiático de producción, y se han tenido como propias de los sistemas sociopolíticos de Mesoamérica. En efecto, hasta hace poco se daba por sentado que la situación generalizada de Mesoamérica correspondía plenamente al modo asiático de producción, y de esta manera se trataba de explicar el surgimiento de las sociedades clasistas en la región y del correspondiente origen del Estado. Sin embargo, en el Simposio sobre el Origen y Formación del Estado en Mesoamérica[35], celebrado en la ciudad de México en noviembre de 1983, se descartó prácticamente la teoría del modo asiático de producción como instrumento viable de explicación e interpretación

[34] Bartra, R., *El modo de producción asiático*, México, Ediciones Era, 1986, 21.

[35] Medina, A., et. al., editores, *Origen y Formación del Estado en Mesoamérica*, México, UNAM, 1986, 28.

del desarrollo político y social de los distintos pueblos situados en la región mesoamericana.

En lo que podría tenerse como parte de las conclusiones a que se llegara en el evento mencionado, se adoptó, aunque con ciertas reticencias todavía, un criterio relativista, y se señalaron los riesgos de asentar generalizaciones fáciles, de carácter deductivo las más, sin la suficiente base empírica relativa a los diferentes contextos sociales, históricos y principalmente culturales.

Nos parece obligado afirmar, antes de poner fin a este capítulo, que hasta hace poco tiempo no se concedía en ciertos medios académicos —los vinculados a las ortodoxias marxistas, principalmente— la importancia propia, el peso neto y específico que tiene la cultura en la historia de toda la humanidad: algo que los antropólogos han venido señalando durante años; algo que está siendo confirmado ahora mismo por los grandes cambios que se están operando en el mundo socialista y en otras muchas partes del mundo; algo que ya se empieza a identificar como: «La gran revolución cultural» que está sacudiendo al mundo entero en las postrimerías del siglo XX [36]. Es verdad, por otra parte, que el mismo concepto de cultura ha adolecido de sus propias limitaciones y ambigüedades; de un uso abusivo; eventualmente hasta de connotaciones políticas identificadas éstas con los intereses colonialistas de distintas épocas; pero también el concepto de cultura ha sido y sigue siendo revisado, depurado, sopesado en función de los contextos sociales correspondientes. Ya no podemos seguir aceptando las connotaciones peyorativas que solían asignarse al concepto de cultura (la estigmatización que reflejaba el término *culturalismo* en la retórica materialista); la arrogancia académica y la rigidez mental de aquellos que hablando del modo de producción asiático, por ejemplo, o, en general, de los orígenes de lo que ha dado en llamarse el Tercer Mundo, se olvidaban que los antecedentes de ciertas teorías sociopolíticas se remontan a fuentes tan remotas como el pensamiento de Ibn Khaldún, para no citar sino un solo nombre aislado, lejano, pero no menos importante en la historia de la ciencia social [37].

[36] Véase Rojas Lima, F., *Etnicidad: Teoría y Praxis. La Revolución Cultural de 1990*, Guatemala, Serviprensa Centroamericana, 1990.

[37] Véase, por ejemplo, Lacoste, Y., *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Khaldún*, Barcelona, Ediciones Península, Barcelona, 1971.

El mundo de hoy, en fin —y esto debe subrayarse—, tiene un peso cultural (en el sentido estrictamente antropológico de este término); un peso que complementa el peso económico, el tecnológico, y otros que ya han sido reconocidos y medidos con casi absoluta exactitud y en todas sus dimensiones «holísticas».

Capítulo II

LOS MAYAS: UN MUNDO CLÁSICO

En el marco de la cultura mesoamericana, en el supuesto de que se siga pensando de ésta en los términos iniciales planteados por Kirchhoff, (véase la sección dedicada a Mesoamérica en el capítulo anterior), es decir, como una unidad, como un todo relativamente integrado u homogéneo, existen períodos evolutivos, subáreas, regiones, etc., en que aquella cultura alcanzó características un tanto especiales, o mayores grados de desarrollo si se quiere usar esta terminología. Se pueden concebir dichas áreas distintivas como subculturas, como puntos culminantes de los procesos socioculturales de Mesoamérica. Se trata, en todo caso, de universos sociales particulares, que se distinguen precisamente por su grado de complejidad, por sus dimensiones mayores, por tratarse de conjuntos sociales más *inclusivos*, es decir, por incluir en su ámbito un mayor número de conjuntos o grupos sociales menores.

No han faltado quienes determinen los límites de los particulares macrouniversos sociales de los que estamos tratando, en términos preponderantemente culturales, o en términos aún más reducidos, referidos éstos al desarrollo de las ciencias, de la tecnología o de las artes. Se habla así de estadios de esplendor, de florecimiento; de etapas ejemplares en muchos aspectos; o bien, como ha sido común, de «altas civilizaciones» o de períodos clásicos. Tal es el caso de los mayas, el pueblo que se sitúa, en la época de su mayor esplendor, en una zona extendida en lo que ahora son los estados mexicanos de Chiapas, Campeche, Tabasco, Yucatán, Quintana Roo; el territorio de Guatemala (principalmente las tierras bajas del norte), la parte oriental de Honduras y el territorio de Belice.

Heinrich Berlín[1], por ejemplo, dice en forma categórica:

> Maya será para nosotros lo siguiente: un mundo cultural, preferentemente anterior a la conquista española y en un hábitat específico, toda la península de Yucatán hasta su base sobre una línea imaginaria desde Comalcalco, Tabasco, pasando por Comitán, Chiapas, hasta Copán, Honduras. Sólo aquí hay inscripciones mayas *sui generis* y una arquitectura también *sui generis* que usa la bóveda falsa, no basada en el principio del arco. Como tercer elemento típico podría agregarse una estética típica basada, donde es naturalista, en el aspecto físico de los mismos portadores de la cultura: facciones suaves y nariz aguileña o romana muy pronunciada. Precisamente por las inscripciones sabemos que este mundo maya clásico duró unos 650 años.

La anterior apreciación de Berlín, sin embargo, sólo tiene una validez relativa. Los descubrimientos arqueológicos de los últimos años, en efecto, como los del sitio de Abaj Takalik (1991) en la costa suroccidental de Guatemala, indican la presencia cultural maya en zonas muy alejadas de las tierras bajas del norte, desde una época muy anterior al período clásico. Los rasgos culturales de muchos sitios de la costa sur no sólo denotan antecedentes olmecas o evidencias de contactos y migraciones entre los actuales territorios de Guatemala y México Central, sino la presencia de similitudes con la cultura maya correspondiente a los períodos preclásico y clásico. En el altiplano central (Kaminaljuyú) y en el altiplano occidental de Guatemala también existen evidencias sobre una secuencia prolongada de la cultura maya, mucho antes de las inmigraciones toltecas que durante el postclásico influyeron decisivamente en el desarrollo de pueblos tan importantes como los quichés, cakchiqueles, mames, choles, etc. Entre dichas evidencias bastaría citar la pervivencia de las lenguas mayas que se fueron desprendiendo sucesivamente del antiguo tronco común, o lengua madre, que se supone estuvo más generalizada en los tiempos más remotos.

Es cierto que algunos de los rasgos culturales más distintivos de la cultura maya clásica no se encuentran en la parte central y sur del territorio de Guatemala, entre ellos la arquitectura monumental, la cuenta

[1] Berlín, H., *Signos y Significados en las Inscripciones Mayas*, Guatemala, Ministerio de Educación, 1977, 19.

larga en el complejo estela-altar, la escritura jeroglífica desarrollada, el arco falso, etc., pero las similitudes en cuanto a costumbres, creencias, religión, tecnología, dieta, organización social y política, etc., no son de manera alguna desestimables. En la divisoria entre la parte norte y las partes central y sur del territorio maya, existieron algunos pueblos, como los choles, los tzeltales, los choltíes, los mopanes, incluso los chortíes, que casi actuaron como intermediarios entre las tierras bajas del norte (Petén y el extremo de la península de Yucatán) y la franja centro-sur del actual territorio de Guatemala. Los pueblos citados desempeñaron tal intermediación durante el período clásico e incluso en la época de la conquista española, ya en el siglo XVII, cuando cayó el último baluarte maya en el territorio de los itzaes (1697).

El sentido especial que se ha dado al término *clásico*, referido al mundo maya, tiene que ver con el alto grado de complejidad, de transformación necesaria y diversa, que en general alcanza la vida en sociedad en determinados puntos de la geografía y de la historia. Se piensa, pues, en un caso que puede ser tomado como modelo, como prototipo, digno de una valoración especial. Si se dan al término *clásico* tales connotaciones más amplias, sería necesario subrayar la alta representatividad que alcanza el pueblo maya como un macrocosmos social, como una adecuada representación de la vida del hombre en sociedad, como un ejemplo típico de los procesos sociales en general.

La advertencia anterior resulta necesaria porque explica la forma en que aquí se aborda el estudio de los mayas. Se trata de presentar un análisis somero, muy general; sin la minuciosidad, el carácter prolijo y extendido que exhiben muchos de los diversos estudios, antiguos y recientes, dedicados a la llamada civilización maya, y conocidos dentro y fuera de los círculos académicos especializados. De modo específico, aquí nos interesa resaltar tres aspectos particulares sobre el pueblo maya, a saber: a) la necesidad de entender el objeto bajo estudio como una unidad *procesual*, como una secuencia global y unitaria; b) la necesidad de puntualizar el papel de la cultura en el pueblo maya y, por deducción, en los procesos generales del desarrollo humano; y c) las implicaciones de la llamada civilización maya en la sociedad guatemalteca contemporánea.

Un elemento teórico importante que debiera estar presente en dicho cuadro analítico del pueblo maya, el cual se hace indispensable enfatizar hasta el extremo, es el elemento dialéctico que resulta inherente

a los aspectos enunciados antes, y que, por otra parte, es inherente también a la vida social en general. En efecto, la vida social en general, y por consiguiente el estudio de la misma en cualquier contexto histórico y geográfico, constituye siempre un proceso, una realidad cambiante de modo permanente, que demanda, por lo mismo, enfoques diacrónicos obligados, aunque sin excluir al mismo tiempo —y aunque fuese sólo como recurso metodológico— los enfoques sincrónicos eventuales. Los procesos de la vida en sociedad, y de la sociedad maya por lo tanto, implican cambios multilineales, con ritmos diferentes, con estancamientos, retrocesos, condicionamientos varios, con contradicciones, en una palabra, que resultan decisivas en la conformación de los mismos procesos sociales en su totalidad.

La cultura, por su parte, deviene un elemento social por excelencia, con su propia dinámica, pero estrechamente vinculado a otras particulares manifestaciones del fenómeno humano total, por ejemplo, los elementos biológicos, psicológicos, ecológicos, económicos, etc. La cultura debe entenderse necesariamente de una manera un tanto diferente a como se la ha presentado en la literatura de las etapas iniciales de la antropología como disciplina académica. Se debe entender fundamentalmente como una transposición simbólica del mundo de las realidades, en especial del mundo real de las relaciones entre los hombres. Se trata en esencia de un producto social, de un resultado directo y genuino de las relaciones entre los hombres y entre éstos y la naturaleza, pero también como un condicionante de tales relaciones, en un proceso de dos vías en que se afirman las características últimas y esenciales del hombre.

De modo predominante, la cultura es, constituye, un universo de símbolos y de los consiguientes significados que convencionalmente los hombres asignan a dichos símbolos; la creación de tales símbolos y la asignación de sus particulares significados, es una típica creación humana, producto de las relaciones entre los hombres, que luego es usada para normar, sistematizar, consolidar, pero eventualmente también para transformar, el propio contexto de las relaciones sociales. La cultura puede estar asociada a objetos, eventos, actos, formas de comportamiento, pero su punto de partida son las relaciones entre los hombres y de éstos con la naturaleza, y en este plano resultan decisivas las relaciones de producción, es decir, las formas de la interacción social que

permiten la satisfacción de las necesidades básicas de las personas. La cultura, por tanto, está íntimamente asociada a la producción, en todas las fases, implicaciones y consecuencias de esta última. El fenómeno cultural, considerado de modo específico, es un «todo complejo» (como dijera inicialmente Edward Tylor), pero es un fenómeno que «emerge de la estructura y se sumerge en la misma estructura, modificándola por medio de una constante interacción, en la que no se puede aislar, separar y congelar los dos momentos implicados: el estructural y el superestructural»[2]. La cultura, entendida como legado histórico de los pueblos, pero como un legado sujeto a constante transformación, interviene decisivamente en los momentos en que una colectividad resuelve qué habrá de producir, cómo y con qué fines específicos. No se produce cualquier cosa antojadizamente, con procedimientos arbitrarios o del todo espontáneos, y con fines indeterminados. Los valores, las costumbres, modas, creencias, leyes y muchos otros factores eminentemente culturales, intervienen en la producción; en la decisión sobre el objeto a producir, sobre los métodos y procedimientos respectivos y sobre el destino asignado a dicho objeto. No siempre la producción y los objetos producidos, ni siquiera el excedente neto en los procesos productivos, sirven para afirmar las diferencias sociales de manera permanente; a veces el excedente, o su destrucción más específicamente, sirve para combatir, aligerar o reducir al mínimo los efectos de la estratificación social. La acumulación y el consumismo exacerbados, por ejemplo, no responden necesariamente a las necesidades naturales, racionales, de los hombres y muchas veces no pueden explicarse sino como desviaciones patológicas de los individuos y las sociedades en sus relaciones recíprocas. Así como el trabajo puede ser dotado de contenidos axiológicos hasta casi convertirlo en una religión colectiva, el ocio creativo o simplemente contemplativo puede tener también un lugar preferente en la vida social y cultural de una sociedad. En los mercados indios que se celebran todavía en lo que se considera el territorio de la antigua Mesoamérica se puede comprobar fácilmente que la economía no es una cuestión de simple intercambio sujeto a las leyes frías de la demanda y la oferta; que la economía tiene profundas implica-

[2] Varese, S., «Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indian Plans and the Future», *Ethnicities and Nations, Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific,* Houston, Texas, The Rothko Chapel, 1988, pp. 65 y ss.

ciones culturales y sociales, como la cultura tiene a su vez profundas implicaciones económicas. Esta concepción y esta *funcionalidad* de la cultura ha tenido efectos prolongados, que se extienden hasta el presente, en la historia de los pueblos indios de Guatemala.

En cuanto a los mayas clásicos, por ejemplo, se reconoce por lo general que el lugar preponderante de este pueblo en la historia de la humanidad está condicionado en mucho por sus grandes logros artísticos, y un tanto por sus avances científicos (astronómicos, matemáticos, cronológicos, etc.). Por ello es particularmente conocido este pueblo, y por ello algunas de sus creaciones culturales (el centro arquitectónico de Tikal y las creaciones escultóricas de Quiriguá, en la zona maya de Guatemala) han sido reconocidas por la UNESCO como patrimonio cultural de la humanidad. Podría afirmarse confiadamente que lo perdurable del pueblo maya, lo que ha resistido el embate del tiempo y la variación en las escalas axiológicas han sido sus creaciones culturales, en particular sus creaciones artísticas.

La arqueología no ha podido decir la última palabra sobre el abandono de los grandes centros mayas del período clásico, por ejemplo. Sobre la causa de las migraciones hacia el norte de la península de Yucatán; sobre las características precisas de la estructura social, sobre las cronologías asociadas al origen y etapas del desarrollo de este pueblo. Ya se ha visto cómo el modo de producción asiático, que se tuvo por mucho tiempo como el modelo explicativo indiscutible respecto a las sociedades prehistóricas, se ha sometido últimamente a severas revisiones. Esto no quiere decir que la arqueología no pueda darnos las bases suficientes para elaborar las inferencias más fiables sobre la estructura de sociedades desaparecidas, o de sociedades ágrafas, e incluso sobre los patrones de pensamiento y la cosmovisión de tales sociedades, pero, en todo caso, son los vestigios de la *cultura material*, y su posible asociación con estilos de vida o formas de comportamiento, los que sirven de punto de partida para las correspondientes elaboraciones inductivas.

Respecto de los mayas, valga la insistencia, son sus magnificentes vestigios culturales los que permanecen inhiestos, inequívocos, pese a la avidez de los traficantes y depredadores de todos los tiempos. La cultura, por tanto, en el caso de los mayas y en otros muchos casos parecidos, se convierte en un testimonio histórico contundente, en el asi-

dero metodológico, en el punto de partida, para el análisis holístico de una sociedad del pasado, o de un período pasado.

En el caso particular de los mayas, sin embargo, no se trata de una sociedad del pasado. Tampoco se trata de una sociedad propiamente ágrafa, desaparecida, o encerrada en ningún paréntesis rígido de la historia. Antes bien, y éste es otro aspecto a resaltar respecto de este pueblo, se trata de una cultura viva, que ha resistido los más duros embates, las más fuertes agresiones sufridas por pueblo alguno en el planeta. Se trata de una cultura obliterada, antes y ahora mismo, pero que ha demostrado una extraordinaria capacidad de resistencia, aun en las condiciones más adversas, lo que ilustraría, por otra parte, en sentido lato, la propia cualidad de la cultura, el peso intrínseco de la misma en la conformación del fenómeno humano total.

La cultura maya, la que corresponde al llamado período clásico (250 a 900 de nuestra era), con sus antecedentes fluidos ubicados en el período formativo (1500 a.C. a 150 d.C.), ha mantenido una clara continuidad histórica, y su presencia se puede comprobar todavía en el presente.

En Guatemala, la cultura maya del período clásico, ha sido usada de modo ambivalente por la sociedad global y por los grupos que han conformado esta última. Así se ha hecho siempre: en el mismo período clásico, en la época colonial, y así se sigue haciendo en la época contemporánea. Cuando se la enaltece hasta la hipérbole, por los sectores dominantes de la sociedad, es para relegarla obstinadamente al pasado, para negar su continuidad en la historia, y, más aún, para sistematizar manidos argumentos sobre estados de *decadencia*, *declinación*, que a su vez se usan para justificar sucesivos y prolongados estados de dominación y explotación. Pero también cuando se justificaba internamente en su propio momento culminante (el período clásico), se utilizaba como instrumento para convalidar los intereses de los sectores más poderosos.

Los conquistadores españoles en su época, los criollos después, y los sectores ladinos de ahora han mantenido aquel discurso ideológico de manera ininterrumpida, como una vía de escape a las contradicciones flagrantes entre un idealismo humanista y una praxis social nugatoria y agresiva. Los indios, en cambio, los de siempre, pero particularmente los de las últimas cinco centurias, se aferran a sus lenguas, a sus deidades tutelares, a sus costumbres milenarias, a su pasado redivivo. Si bien los indios de hoy no construyen los templos y palacios del es-

tadio clásico, ni erigen la secuela prolongada de estelas, como fastos de piedra para registrar el paso escalonado de los días, los años y los conjuntos redondos de los años; si bien ha sido preciso atender exigencias adaptativas que se prolongan por siglos y que abarcan los más variados aspectos de la vida humana; de todas maneras los indios de la actualidad han debido sostener cargas pesadas en beneficio de otros sectores de la sociedad. Ha sido necesario para ellos reacomodarse a nuevos y sucesivos esquemas estructurales y renunciar a muchos de los que ahora se reconocen como derechos humanos fundamentales. Los indios de hoy, en Guatemala cuando menos, se adhieren indisolublemente a una memoria colectiva que hasta hoy ha parecido indestructible. Ellos, en general, no parecen interesados en explicar los orígenes de dicha memoria colectiva; no parecen constreñidos a medir la antigüedad, los niveles de profundidad y otros atributos sutiles de dicha memoria colectiva, pero tienen plena conciencia de la misma, de las razones inmediatas y de los objetivos pragmáticos asociados a ella. Saben de los mecanismos que pueden resultar coyunturalmente efectivos para resguardar e instrumentalizar la memoria colectiva, a fin de consolidar una sólida identidad cultural. Una demostración de esto último podría ser el apego a las lenguas seculares, el culto a los antepasados; la utilización ritual de los vestigios de la antigua cultura material, aun los más insignificantes de éstos; el reconocimiento de un *status* especial y la adscripción de un alto grado de prestigio social a los ancianos, a los directores del culto y a todos aquellos que han podido asimilar la sabiduría, la sapiencia ancestral. Pero en la contradicción flagrante entre la visión elitista y la visión popular respecto de la cultura maya —aun de la clásica—, se presenta una prolongación, un reflejo, de las contradicciones propias de los segmentos sociales que han estado vinculados, de una u otra manera, a aquella cultura que una vez mostrara altos ribetes de exquisitez y opulencia artísticas. Por ello, precisamente, se han planteado muchas conocidas interrogantes como las siguientes: ¿Cómo surge aquella cultura con sus características propias? ¿Cuáles fueron las condiciones sociales que le dieron su forma y sus contenidos peculiares? ¿Cuándo y por qué —aun antes de la conquista— aquella que fuera al parecer una cultura típicamente elitista y de dominación, en sus propias circunstancias y con sus particulares modalidades, se fue convirtiendo en una cultura popular y coyunturalmente en una cultura de resistencia? Estas interrogaciones, y muchas otras similares, plantean la necesidad

de una doble desmitificación, que demanda todo un largo proceso de revisión histórica. El problema de fondo, planteado así de modo concreto, nos ayudaría quizá a dilucidar problemas colaterales importantes, como el problema general de la instrumentalización de la cultura como factor político, esto es, el problema general que se refiere al papel de la cultura en el contexto dinámico de las relaciones de poder.

Es cierto, por otro lado, que no resulta fácil trazar la línea de la continuidad histórica entre los mayas clásicos y los indios contemporáneos de Guatemala; por ejemplo, entre aquellos que abandonaron los grandes centros ceremoniales, como Tikal, para dirigirse al extremo norte de la península de Yucatán, y los habitantes del altiplano guatemalteco del siglo XVI; o entre aquéllos y los pobladores de la costa del Pacífico en el período formativo; y más aún, entre aquellos mayas clásicos y los actuales campesinos indígenas de Guatemala. Las investigaciones especializadas no han sido muy precisas y contundentes cuando, tampoco en casos relativamente abundantes, han estado orientadas a dichos objetivos particulares. Empero, se tiene evidencias suficientes sobre los contactos, en épocas determinantes, entre centros tan distantes como Teotihuacán en México, Kaminaljuyú en el altiplano central de Guatemala, y Tikal en el Petén. Se tiene información sobre las migraciones constantes —lentas a veces— y en todas direcciones; sobre los intercambios de todo tipo en épocas diferentes; sobre las unidades políticas y territoriales del pasado, sin ninguna relación con las divisiones administrativas impuestas en las épocas colonial y republicana; sobre los procesos evolutivos de las lenguas relacionadas; y, en suma, sobre la existencia extendida de una gran cantidad de elementos culturales compartidos en regiones y épocas distantes, unas respecto de las otras. Se tienen evidencias fiables, incluso, sobre la presencia del hombre en la costa guatemalteca del Pacífico como una de las más antiguas del continente, y la posterior presencia de la cultura maya en esta misma zona.

De nuevo la cultura, en su acepción estricta, se convierte en instrumento efectivo para demostrar la continuidad histórica de los conglomerados indios, por encima de los cuadros propiamente estructurales de los modos de producción, los nichos ecológicos, las tecnologías, etc., pero un instrumento vinculado también a todos estos epifenómenos sociales.

En consecuencia, hablando específicamente de los orígenes de la cultura maya, no puede sino insistirse en que es el producto de procesos que, referidos al área mesoamericana, bien podrían tenerse por relativamente endógenos en términos generales. No obstante, se ha planteado, como uno de los problemas sobresalientes en el estudio del pueblo maya, el problema de la secuencia real de las culturas en todas las regiones del área [3]; parece razonable pensar en un proceso evolutivo que se extiende desde unos 1.500 años a.C. y llega hasta el arribo de los españoles en el siglo XVI o hasta la caída de los itzaes en 1697. En dicho proceso evolutivo general, por supuesto, existen ritmos, niveles de intensidad y de profundidad diferentes, pero existen igualmente contactos, migraciones, influencias, intercambios, que han sido comprobados respecto de los diferentes períodos y aun de las regiones más distantes. Las diferencias en el proceso evolutivo general, tamizadas a veces por barreras naturales, por disparidades lógicas, por reglas de endogamia, por particulares formas de organización sociopolítica, por relativas variantes culturales, y por otros muchos factores semejantes, permitieron el surgimiento de unidades bastante diferenciadas, que, a veces, en el afán de marcar precisamente las diferencias, han sido consideradas como estadios culturales distintivos. Tal es el caso de las etapas de la influencia olmeca, de las orientaciones toltecas, etc. En ciertas coyunturas históricas tales diferencias eran tan importantes que rebasaban a las que corresponden a los grupos primarios de parentesco, a los grupos étnicos propiamente dichos, a las llamadas parcialidades, señoríos, etc., y podían constituirse, en tales circunstancias, unidades sociopolíticas comparables incluso a un imperio, o a lo que modernamente se concibe como una nación.

Los mayas: culminación de la cultura mesoamericana

Ya hemos sugerido antes que, dada la riqueza y variedad de los estudios referidos a la llamada civilización maya, aquí nos limitaremos a presentar algunas de las características más generales de este pueblo y

[3] Coe, M. D., y Flannery, K. V., *Early Cultures and Human Ecology in South Coastal Guatemala*, Washington, Smithsonian Press, 1967, 3.

a subrayar, eso sí, la importancia del mismo en el cuadro completo de una historia relativa a los indios de Guatemala, incluyendo los de la actualidad.

En primer lugar vale la pena insistir en que la cultura maya es considerada de manera unánime como uno de los puntos más relevantes, un hito, una de las expresiones culminantes en el desarrollo de las culturas americanas, e incluso de la cultura de la humanidad entera en términos relativos. Las manifestaciones estrictamente culturales de este pueblo, en efecto, alcanzaron tan alto grado de refinamiento, de complejidad, de excelencia estética, de avance en ciertos campos de la ciencia, que sobrepasan a las de muchos otros pueblos del mundo europeo de la misma época, y siguen constituyendo, por tanto, motivo justificado de admiración en los tiempos modernos. Los mayas del período clásico, en todo caso, constituyen un antecedente directo de las culturas indias que luego fueron relegadas en el marco de la expansión colonial del siglo XVI, y en las épocas sucesivas en que se producen nuevas formas de dominación colonial interna y a nivel de las relaciones internacionales. Constituyen, además, el antecedente histórico, relativamente remoto si se quiere, que los movimientos indios contemporáneos de reivindicación se empeñan en incorporar y utilizar ahora mismo como instrumento eficaz en una activa confrontación ideológica en los terrenos propios de la etnicidad.

Signos diacríticos de la cultura maya

Existe una serie de interrogantes sobre los mayas clásicos, que los especialistas no han llegado a despejar todavía con un alto grado de consenso. Uno de estos interrogantes se refiere al surgimiento de lo que se considera propiamente el período clásico; es decir, cuándo comienza y se consolida exactamente este típico alto grado de desarrollo (si es que podemos usar confiadamente el término *desarrollo* en el contexto que nos ocupa), de esplendor, de complejidad, al cual identificamos como la *civilización* maya *par excellence*, o la cultura *clásica* de este pueblo. La pregunta importante en este sentido, dice Coe [4], consiste en de-

[4] Coe, M. D., *The Maya*, Inglaterra, Penguin Books, 1971, 61-62.

terminar qué pasó en el lapso entre el período formativo tardío y el llamado protoclásico, cuándo aparecen las instituciones políticas *estatales*, la obras públicas de gran envergadura, los grandes templos, las inscripciones y los estilos artísticos uniformes y extendidos, que pueden tomarse como manifestaciones propias de una alta civilización. Actualmente, por ejemplo (1992), en sitios del Petén se están haciendo descubrimientos arqueológicos que confirman la presencia de rasgos clásicos antes del inicio de nuestra era.

Otra de aquellas grandes interrogantes, más conocida a nivel popular, se refiere al llamado *colapso* de la civilización maya, es decir, el fenómeno aquel que se identifica comúnmente con el abandono de los grandes centros ceremoniales del área central del territorio maya, para construir, en el extremo norte de la península de Yucatán, los centros que corresponden al postclásico.

Finalmente, una cuestión más, en apariencia menos complicada, consiste en determinar, como lo insinúa Berlín (*supra*), cuáles son los signos diacríticos propios, típicos, de la civilización maya. El mismo Coe los enumera brevemente así: un calendario altamente complejo, la escritura jeroglífica, los templos piramidales y palacios con cuartos en forma de bóveda en los que se usa el llamado *arco falso*, los complejos arquitectónicos con edificios construidos en torno a grandes plazas y con materiales propios de la región (piedra caliza, etc.), una cerámica policromada, y un tipo de arte muy refinado en el campo de la pintura y el bajorrelieve. Otros autores, que ya han alcanzado la categoría de clásicos en el estudio de la cultura maya, como Morley, Thompson, etc. [5], han dedicado especial atención a aspectos como la tecnología agrícola, la organización sociopolítica, la religión, la aritmética y la astronomía, la arquitectura, la escultura, las estelas conmemorativas, costumbres, etc.

La cuestión fundamental que, por nuestra parte, nos parece preciso subrayar aquí es la siguiente: los períodos formativo, clásico, postclásico, colonial (1524-1821) y el período nacional o republicano (hasta nuestros días) representan un proceso histórico único, cuya caracterís-

[5] Morley, S. G., *La Civilización Maya*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 157 y ss.; Thompson, J.E.S., *Grandeza y Decadencia de los Mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, *passim*; y del mismo Thompson, *Maya History and Religion*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1972, *passim*.

tica fundamental estriba en la persistencia de un fondo cultural indígena, distintivo, sujeto necesariamente a condicionamientos estructurales diferentes. Estos condicionamientos, por supuesto, implican cambios diversos y múltiples, derivados de adaptaciones, intercambios prolongados y extendidos geográficamente, migraciones internas, etc. Algunos de tales condicionamientos implican transformaciones en el esquema de interrelaciones entre los momentos estructural y superestructural en los procesos específicos de la cultura.

En términos más llanos, lo que se trata de decir aquí es que la organización social —la base estructural— varía fundamentalmente en cada uno de los períodos citados con anterioridad, pero los sectores representativos de las culturas populares —en particular los sectores aborígenes— han seguido siendo básicamente los mismos, aunque con importantes diferencias cualitativas y cuantitativas en cuanto a su posición estructural en la época prehispánica y en las subsecuentes épocas colonial y republicana. Por tanto, la continuidad cultural de la que se hablaba antes, ha sido efectiva sin duda, aunque fuere en forma sólo relativamente ininterrumpida.

De los que pueden considerarse como los signos diacríticos de la cultura indígena en general, algunos tienen sus orígenes más remotos en la Mesoamérica del período formativo, precisamente cuando surgen las primeras sociedades agrícolas, ciertas formas de especialización en el trabajo, particulares esquemas de una estratificación incipiente, y peculiares manifestaciones de acumulación de los excedentes productivos. Este cuadro estructural general, que se reproduce en lugares tan separados como la costa del Pacífico, el altiplano central y las tierras bajas del Petén, se hace cada vez más complejo hasta alcanzar niveles superiores —en complejidad—, como los que corresponden al período clásico. En este sentido se explica, por ejemplo, la monumentalidad de los centros ceremoniales del período clásico, el desarrollo de las artes y las ciencias, una estratificación más marcada, una mayor división del trabajo social, una religión más *refinada*, etc. Es decir, a un momento estructural más complejo corresponde un momento superestructural igualmente más desarrollado en los propios procesos específicos de la cultura y, por consiguiente, de la vida social en general.

En el período postclásico cambian las fuentes del poder social y político, o reciben influencias decisivas que les hacen perder algunas de

sus características anteriores. Aquellos particulares signos diacríticos de la cultura, que entre los mayas clásicos alcanzaron sus máximos niveles de expresión (el arte, la religión, la organización política, la escritura, las inscripciones o registros en calendarios o verdaderamente históricos, la arquitectura de arco falso, etc.), sufrieron alteraciones e influencias de diversa índole. Estas alteraciones se manifiestan de manera distinta —aunque más bien con diferencias de grado, que cualitativas— en el norte de la península de Yucatán y en el altiplano mesooccidental de Guatemala, por ejemplo. Lo que ha dado en llamarse la influencia mexicana o lo que se conoce como el período de toltequización, presenta características muy especiales en el actual territorio de Guatemala, las cuales podrían ilustrarse con la antigua inmigración de los pipiles en la región costera del sur-oriente (hasta El Salvador), o bien con la fundación del reino quiché.

A partir del *colapso* maya de finales del clásico (aunque los grandes centros ceremoniales del Petén no hayan sido desocupados intempestivamente como se cree por lo general, pues se ha comprobado que, en Tikal por ejemplo, hay tumbas que fueron construidas alrededor del 900 d.C., pero que seguían siendo utilizadas como lugares de culto en los siglos XII y XIII)[6], desaparecieron algunos de los signos diacríticos de la cultura anterior, que ya no resultaban estrictamente necesarios: los monumentales templos piramidales, como el *Gran Jaguar* o Templo I de Tikal, por ejemplo; las inscripciones jeroglíficas en los altares y estelas erigidos periódicamente, y otros signos refinados o suntuosos, representativos del período clásico. Este cambio específico, en términos de la organización social que hacía posible las obras monumentales, puede representar un retroceso o quizá más bien un adelanto.

Otros signos, sin embargo, igualmente importantes aunque menos visibles u ostentosos, no desaparecieron del todo o fueron modificados parcialmente. Un ejemplo significativo podría ser el calendario ritual, conocido con el nombre de *tzolkín*. Ya nunca más se usó la llamada *Cuenta larga*, con los glifos particulares, en las inscripciones calendáricas o históricas, pero el *tzolkín* siguió siendo básicamente el mismo, en sus aspectos formales (meses de 20 días, con sus nombres propios y nume-

[6] Coe, W. R., *Tikal, Guía de las Antiguas Ruinas Mayas*, Guatemala, Piedra Santa, 1977, 29.

rados del 1 al 13), y, sobre todo, en sus intrincadas implicaciones simbólicas de efectos paradójicamente pragmáticos. La importancia del tiempo en conjunción con el espacio, en una concepción filosófica global, en una concepción del mundo que resulta difícil de captar desde la óptica de la civilización occidental, es sin duda un rasgo cultural que se extiende por encima del postclásico, del período colonial, y de todas las influencias arrolladoras y enajenantes de las ulteriores corrientes culturales del mundo contemporáneo.

De otros elementos culturales del mundo clásico, y de su prolongación más o menos pura o parcialmente modificada en el tiempo, nos hablan también las fuentes de todo tipo. En algunos casos la información no ha sido del todo depurada todavía. De las lenguas, por decir algo, no se sabe con certeza cuáles eran las que se hablaban en el año 900 d.C., y cuán diferentes fueron de las que se hablaban en el siglo XVI, y de las que hablan hoy los indios de Guatemala. Hasta hace poco solía hablarse de un protomaya, como lengua generalizada y primigenia; de un semicírculo de lenguas muy similares (chortí, mopán, choltí, chol, tzeltal), que se levantaba en un extremo de Copán y, ascendiendo hacia el sur del Petén, bajaba hacia su otro extremo en el actual territorio de Chiapas. De lo que no parece dudarse mucho es de que el llamado colapso de la civilización maya clásica —cualesquiera que hayan sido las causas del mismo, pero que, en todo caso, tuvieron estrechas relaciones de causa-efecto con la estructura de la sociedad— dio lugar a migraciones múltiples dirigidas no sólo al norte de la península de Yucatán. Las transformaciones del clásico se registran también en sitios alejados del Petén y situados en las tierras altas de Guatemala, como Kaminaljuyú por ejemplo, y aun en la faja costera del Pacífico.

Parece ser entonces que, a raíz del colapso del clásico se produce un amplio *desperdigamiento* de la cultura indígena de la época, que conformaba una etapa casi uniforme en todo el proceso antiguo de la cultura mesoamericana. En la búsqueda de nuevas formas de organización social, en una nueva etapa que se prolonga hasta poco antes de la llegada de los europeos, se produciría el fenómeno interesante de la consolidación, el asentamiento, de nichos culturales más o menos separados y distintivos, los cuales encajarían adecuadamente en el concepto moderno de *grupos étnicos*, o sea las subunidades sociopolíticas que se encontraban bastante delimitadas en el siglo XVI. El desmembramiento y continuada diferenciación de las lenguas de origen maya podría ser

un fenómeno ilustrativo de aquel *reacondicionamiento* de las sociedades prehispánicas, aunque debemos reconocer que ni siquiera la glotocronología ha dicho la última palabra en el caso de las lenguas indígenas relacionadas. Éstas, por cierto, llamadas hasta hace poco «lenguas mayanses o mayenses» —y que los indígenas contemporáneos prefieren llamar, con plena conciencia desafiante, «lenguas mayas»— son y no son las mismas que se hablaban en el siglo XVI y aun antes de esta última fecha. Éstas, por cierto, ilustran adecuadamente todo el contenido dialéctico de los procesos socioculturales de los pueblos indios, desde la más remota antigüedad hasta el presente.

El *desmembramiento* sociocultural del que hablaba antes, la afirmación de las características de las unidades que hemos asimilado tentativamente a lo que ahora se conoce como grupos étnicos (los señoríos, parcialidades, cacicazgos, etc., de los que hablan algunas crónicas), dio lugar a una especie de retrogresión hacia formas de organización clánica, con el consiguiente afianzamiento de los «vínculos primarios» entre los hombres y entre éstos y la naturaleza. Todo ello trae consigo una relativa diversificación cultural, pero trae al mismo tiempo una consolidación firme de la cultura tradicional, que para entonces habría perdido mucho de sus rasgos elitistas, estratificadores, del período clásico, para identificarse, en sus contenidos funcionales y pragmáticos, con los sectores populares. Un ejemplo adecuado de este particular fenómeno podría ser lo que hemos llamado en otra parte *la cultura del maíz en Guatemala* [7]. Se trata de una cultura, sin duda, de contenidos indiscutiblemente elitistas, principalmente en sus implicaciones simbólicas sofisticadas y en su significación estrictamente económica, pero en un contexto estructural menos rígido, más popular (o *democrático*, si cabe este término), diferente del contexto propio de los grandes centros *urbanos* del período clásico (Tikal, por ejemplo) [8], o del contexto socioeconómico propio de la Guatemala contemporánea.

[7] Rojas Lima, F., *op. cit., passim.*

[8] Coe, W. R., *op. cit.*, 105, dice: «Aunque la densidad de población de Tikal fuese mucho menor que, por ejemplo, Tenochtitlán (capital azteca en tiempo de la Conquista) parece bastante probable que Tikal fue algo más que un centro ceremonial. Sus características no eran tan definitivamente urbanas como la de Tenochtitlán, pero Tikal sí muestra muchos elementos de vida urbana».

De todas maneras, e independientemente de los contextos estructurales, la cultura del maíz, entendida en sentido estricto, no ha perdido su vigencia entre los conglomerados indios de Guatemala, como no lo han perdido las lenguas, la visión cosmogónica, las relaciones con la naturaleza, el culto a los antepasados, y otros signos diacríticos definidos, que incluso están sirviendo ahora como banderas, como símbolos *activos*, en los movimientos de reivindicación étnica que se perfilan claramente en estas etapas postreras del siglo XX.

Otro fenómeno, finalmente, que podría servir para ilustrar la continuidad histórica de la cultura indígena prehispánica en Guatemala, es el que se relaciona con el surgimiento del reino quiché, en el occidente del país. Este *reino*, en efecto, que pudo ser fundado por una casta guerrera de inmigrantes mexicanos, a la altura del año 1210, introduce cambios importantes en toda la región, pero no interrumpe definitivamente un proceso particular de *quicheización*, de prevalencia de la cultura autóctona —la de los quichés originarios de la zona—, proceso que afecta a los propios invasores de origen foráneo, a los otros pueblos comarcanos, y aun a la sociedad guatemalteca del presente. Se trata de un proceso —el llamado de quicheización— que quizá sería más propio asimilar a un proceso de *indigenización*, interrelacionado —en términos dialécticos, si se quiere— con la misma sociedad colonial y con la sociedad guatemalteca contemporánea[9].

Cuadro etnográfico del postclásico

Como se ha indicado anteriormente, el período postclásico se extiende, según unos, del 900 d.C. al año 1524 en el que llegan los europeos a Guatemala y, según otros, hasta 1697, año de la subyugación de los itzaes por los españoles. En este lapso de unos 600 años se producen acontecimientos importantes como el abandono de los grandes centros ceremoniales de las tierras bajas del norte (Tikal, Uaxactún, Dos Pilas, Palenque, Ceibal, etc.), las migraciones masivas de todo tipo, el surgimiento de nuevos focos de poder y desarrollo cultural. En el tras-

[9] Carmack, R. M., entre los autores modernos, y los cronistas coloniales aluden, directa o indirectamente, a este fenómeno particular.

fondo de la transición del período clásico al postclásico, sin embargo, son dignos de señalar tres hechos fundamentales: a) La influencia mexicana, debida a las inmigraciones tanto hacia la región norte de Yucatán, como al centro y sur del actual territorio de Guatemala. En lo que concierne a Guatemala, quizá la inmigración de origen mexicano a la zona quiché y la de los pipiles a la zona del sur-oriente, son de las más notables. b) La activa interrelación que se produce entre los diferentes grupos o entidades étnicas, con sus propias subunidades (parcialidades, clanes, linajes, señoríos o como se las quiera llamar), en el interior del territorio maya, o más estrictamente en el territorio que hoy corresponde a la república de Guatemala. c) La continuidad cultural que se mantiene por encima y a pesar de la diversificación y la separación geográfica y aun de los conflictos o guerras entre las unidades sociales y étnicas mencionadas.

El fenómeno llamado de *toltequización* de la cultura maya guatemalteca, por tanto, aun cuando en muchos casos ella representa una detentación del poder político por las élites mexicanas inmigrantes, no implica la desaparición o debilitamiento de las corrientes fundamentales de la cultura maya ancestral. La supervivencia de las lenguas mayas, que tienden a diferenciarse más con el tiempo y la separación geográfica pero que no desaparecen, ilustra el fenómeno mencionado. En ciertos casos, como ocurrió con los quichés y los pipiles, incluso se produce una absorción de la cultura y de la lengua nativa por los inmigrantes mexicanos. La continuidad, pues, pese a las transformaciones endógenas o exógenas, que se producen en todos los sistemas culturales de todas las épocas y latitudes, es una variable de mucho peso en la historia de los indios de Guatemala, tanto de los antiguos como de los contemporáneos.

En el estudio del período postclásico y en general en el estudio de la más remota historia de los indios de Guatemala, la presencia actual de ellos mismos resulta decisiva. Es quizá la fuente más rica y más dinámica. En cuanto al postclásico de modo específico, son también importantes las informaciones provenientes de los primeros cronistas, misioneros y conquistadores españoles, así como los relatos, historias y registros documentales dejados por los gobernantes e intelectuales indios de las últimas generaciones de la época prehispánica. En este sentido son relevantes los nombres de Diego de Landa, Bartolomé de las Casas, fray Domingo Vico, Bernal Díaz del Castillo, Francisco Ximénez,

Antonio de Remesal, los autores indios del *Popol Vuh*, de los *Anales de los Cackchiqueles* o *Memorial de Sololá*, del *Rabinal Achí*, de los *Títulos indígenas* y centenares de documentos de todo tipo que todavía figuran en las bibliotecas y archivos de varios países.

Basándose en tales fuentes se pueden reconstruir cuadros sinópticos de la etnografía de los pueblos indios de Guatemala en la etapa ulterior de la época prehispánica.

Cultura material y ciclo de vida

En términos generales, es decir, englobando a todos los pueblos guatemaltecos del período que precede a la llegada de los españoles, se pueden hacer algunas acotaciones breves sobre la vida material y sobre ciertas formas de conducta cíclica de las cuales participaban todos los grupos sociales en la época citada.

Como en tiempos más remotos, la agricultura ocupaba un lugar preferencial en la vida material y espiritual de los pueblos mayas prehispánicos. La tríada del maíz, el frijol y las calabazas demandaba la mayor atención de los agricultores y de la sociedad entera. Se cultivaban, sin embargo, productos adicionales, importantes en la dieta diaria, como el chile, el cacao, la cochinilla, el añil, el algodón, y otros frutos de la tierra. Se practicaba una agricultura de *roza*, adecuada para las exigencias vitales y ecológicas de la época. La tecnología incluía instrumentos de labranza como la azada, la coa o vara de sembrar, los abonos naturales, el regadío y la preparación de terrazas, la selección e hibridización de semillas, etc. Se resentían algunas limitaciones tecnológicas como la tracción animal y el uso de la rueda en las faenas productivas, lo cual se compensaba con el trabajo de los *tamemes* o cargadores, que provenían de los estratos sociales más bajos.

La dieta generalizada giraba en torno al maíz, que se comía de muy diversas maneras (tortillas, atoles, tamales, refrescos, bebidas embriagantes), cacao, carne de animales silvestres, fruta, miel, pescado y otras especies acuáticas, y la sal que se obtenía del mar o de yacimientos minerales situados en las estribaciones montañosas; entre estos yacimientos situados tierra adentro eran famosos el de Sacapulas en el actual territorio del Quiché, y otros en el valle Chixoy.

Como resultado de un comercio activo entre regiones y estratos de la sociedad, se producía una relación simbiótica entre las tierras altas y el altiplano; en este último particularmente, en la época anterior a la conquista, existía un sistema de mercados especializados y periódicos. El intercambio comercial incluía además de los productos agrícolas, otros como las plumas ornamentales, jade, obsidiana, conchas, animales, etc. De la misma manera que los mayas del período clásico, los pueblos de la época anterior a la conquista practicaban la guerra asiduamente; ésta estaba vinculada a la disputa de tierras entre clanes o linajes, a la captura de esclavos usados como fuerza de trabajo gratuita y a otros motivos secundarios como el control de rutas estratégicas, alianzas de parentesco, etc.

En el ciclo de vida, los momentos de crisis más importantes, que demandaban por ello ritos de pasaje obligados, eran el nacimiento, el matrimonio y la muerte. En las ceremonias de nacimiento se daba activa participación a los sacerdotes y adivinos, especialistas en el manejo del calendario sagrado, conocido con el nombre de *tzolkín*. Se practicaba una especie de ritual de bautizo, en el que se escogía el nombre del recién nacido, se indagaba sobre su destino y se recurría a la compañía tutelar de los dioses y divinidades correspondientes. Las ideas y prácticas asociadas al *nagualismo* estaban vinculadas también a los ritos de transición del nacimiento. El uso del copal o incienso, la abstinencia sexual de los principales actores, las comidas ceremoniales y otras prácticas semejantes se vinculaban asimismo a las ceremonias del nacimiento. Mención especial merecen otras actividades con implicaciones rituales particulares como el juego de pelota, la preparación para la guerra y otras más, enlazadas a la temprana juventud.

El matrimonio por lo general se practicaba entre linajes exógenos, con la participación directa de los jefes de los mismos, de los padres de los novios, de los sacerdotes o chimanes, de los vecinos e invitados. La monogamia era la regla familiar generalizada, y el adulterio se castigaba con drasticidad. Las personas poseían dos nombres, heredados uno por la línea del matrilinaje y el otro por la línea del patrilinaje. Los nombres estaban asociados al *nagual* de la persona, al día del nacimiento y al significado de este día en el calendario ritual.

Los ritos funerarios resaltaban una relación festiva y solidaria con los muertos y ayudaban a consolidar el culto a los antepasados. Éste resultaba determinante en la conducta rutinaria de las personas y en las

interrelaciones sociales más extendidas. Los antepasados seguían siendo dueños de las cosas y vigilantes celosos de la conducta de los vivos. Los entierros y cremaciones se hacían en las casas o en los lugares sagrados, según la posición social del fallecido y la ubicación jerárquica del linaje correspondiente.

Todas las sociedades de pequeña escala, grupos étnicos, parcialidades o como se las quiera llamar, que poblaban el territorio de Guatemala en la etapa anterior a la conquista, estaban organizados en un marco de estratificación social bien definido. Se observaba una estricta jerarquía entre las mismas parcialidades por razones de poder y de capacidad tecnológica, y se hacía evidente la misma composición jerárquica en el ámbito interno de cada grupo. En este último orden se mencionan comúnmente cuatro niveles bien diferenciados, cuyos nombres o designaciones exactas variaban según los contextos sociales y lingüísticos particulares, pero que, en términos generales eran semejantes incluso respecto de las sociedades del período clásico. Dichos estratos eran los siguientes: a) Los nobles, entre quienes se incluían los dirigentes políticos (los *camal'bé* o guías del camino), los sacerdotes, los guerreros y los comerciantes, que en los últimos tiempos se consolidaban más como grupo particular de presión. Los integrantes de este segmento disfrutaban de la tierra en propiedad privada, del tributo y las contribuciones de los segmentos inferiores, así como de la fuerza de trabajo de quienes estaban en las últimas escalas. b) Los *maceguales*, o gente del común, que en general eran quienes trabajaban la tierra de los señores y la tierra de las parcialidades; sobre ésta tenían derechos de usufructo. c) Los siervos, que constituían una categoría mal definida y a la cual las fuentes etnohistóricas se refieren con bastante ambigüedad. d) Los esclavos, situados en la base de la pirámide, caían en tal condición por herencia, por la guerra, o por conductas delictivas sancionadas con la privación de la calidad de hombre libre. En ciertos casos existía la manumisión. Los españoles aprovecharon a quienes a su llegada tenían tal condición, llamándoles *esclavos de rescate* y agregándoles a todos aquellos que redujeron a dicha categoría general.

Como se ha dicho antes, los nombres de las posiciones sociales y políticas, así como las funciones reconocidas a quienes las ocupaban, variaban de un lugar a otro, según el grado de complejidad y de desarrollo alcanzado por cada unidad social de todas aquellas que integraban el mundo maya. En el norte de la península de Yucatán, donde

la influencia mexicana fue más profunda, los españoles encontraron en uso todavía designaciones y calidades de antiguo origen maya, como el gobernante superior que se llamaba *halach uinic*, o los jefes de provincia llamados *batabs*, y otros de menor categoría. En el altiplano guatemalteco, en cambio, se usaban otras designaciones, como las de *ahau, ajpop, camal'bé* y otras que fueron traducidas por los españoles a términos como señores, principales, justicias, y aun gobernadores y reyes.

Hasta hace poco tiempo se decía, aun por investigadores respetables, que el pueblo maya en su conjunto, es decir, por encima de épocas y regiones, fue un pueblo eminentemente pacífico, a diferencia de los aztecas y de otros pueblos del norte de la antigua Mesoamérica. Se decía, asimismo, que no habían practicado sacrificios humanos y que, en general, el conflicto social interno y con los grupos vecinos sólo alcanzaba los niveles inherentes a la vida social en cualquier contexto histórico. Ahora, sin embargo, la arqueología y la etnohistoria en particular, se han encargado de aportar pruebas sobre los conflictos bélicos y antagonismos beligerantes entre pueblos, parcialidades y linajes. Los casos de los quichés del altiplano guatemalteco y los lacandones de la selva petenera son dos ejemplos de pueblos guerreros, de cuyas correrías y de cuyos conflictos internos y externos dan cuenta incluso las fuentes documentales históricas modernas; tales conflictos, precisamente, fueron aprovechados por los conquistadores españoles con fines estratégicos.

Cultura inmaterial de los pueblos mayas

En lo que atañe al ámbito de la cultura inmaterial de los mayas que vivieron las centurias del año 1000 al 1500 de nuestra era, es difícil separar con precisión las áreas específicas de la religión, la ciencia, la moral, las artes, la tradición y otros campos específicos de la cultura. Estos campos, en efecto, se traslapaban, se complementaban, se implicaban mutuamente, aunque a veces se oponían también de una manera activa y evidente. Ello se pone de manifiesto en la existencia de un dualismo conceptual, ambivalente y contradictorio, que se extendía a la concepción y funcionalidad de los dioses, de la sociedad y de la naturaleza. El valle se opone a la montaña, el cielo a la tierra, la noche al día, los hombres a las mujeres, el mundo terrenal al inframundo, todo ello a

veces en conceptos o categorías semánticas únicos, extendidos de manera decisiva en el ámbito de la conducta social. Las connotaciones simbólicas inherentes a numerosos objetos y fenómenos, como el maíz, la lluvia, las montañas, las danzas, el intercambio comercial, la muerte, etc., tienen una trascendencia difícil de medir en toda su magnitud.

Los conocimientos sobre astronomía y matemáticas, los cuales les permitían conocer sobre el movimiento de los astros, sobre operaciones numéricas variadas, son elementos bien conocidos de la cultura maya. Éstos les permitían predecir eclipses y saber con antelación sobre los cambios del tiempo y otros fenómenos atmosféricos. Este tipo de conocimientos y otros similares tenían implicaciones funcionales y simbólicas en el campo de la religión, el arte, la moral, la política, las costumbres e ideas, y sus efectos se hacían sentir decisivamente en las relaciones sociales. Se puede decir, sin exageración alguna, que el universo de la cultura inmaterial de los pueblos mayas prehispánicos, del período clásico en adelante, es un universo inconmensurable rico en símbolos de todo género, y la arquitectura, la pintura, la escultura, la escritura, la mitología, el ritualismo, la tradición oral, todo ello constituye un fondo testimonial irrefutable.

Muchos de tales conocimientos envueltos en expresiones simbólicas se registraron en las estelas y altares esculpidos, en la pintura, en los relatos, creencias y tradiciones y también en los libros sagrados. Estos últimos, llamados códices, se hacían de retazos cortados de piel de animales o corteza de árboles, se doblaban a manera de biombos y se estucaban y pintaban. Fray Diego de Landa, el famoso y contradictorio obispo de Yucatán, conoció y destruyó muchos de tales códices, pero dejó al mismo tiempo muchas pautas e indicios para su desciframiento, utilizados todavía por la epigrafía moderna. Los códices más conocidos (el de *Dresden*, el *Trocortesiano* y el *Peresiano*) contienen historias sobre hechos y dinastías famosos, profecías, genealogías, referencias astronómicas y religiosas e informaciones semejantes. Por medio de dichas inscripciones y las otras que figuran en edificios, estelas, altares, vasijas y objetos ornamentales varios, se colige la existencia de una escritura pictográfica con incipientes connotaciones semánticas e incluso fonéticas. La epigrafía moderna, que tiene en la escritura maya un rico campo de experimentación, ha descifrado glifos numéricos, direccionales, astronómicos, de los colores, de las medidas del tiempo, de linajes y gobernantes, etc.

Los libros indígenas escritos ya con caracteres latinos en la época colonial recogen información similar a la mencionada antes y constituyen también intrincados laberintos simbólicos como toda la cultura inmaterial de la etapa prehispánica ulterior, a la que se refieren. Entre estos libros, como se indica en otra parte de este estudio, son famosos los *Libros del Chilam Balam* para el área de Yucatán, y para el área de Guatemala lo son el *Popol Vuh*, el *Memorial de Sololá*, el *Rabinal Achí* y los llamados *Títulos indígenas*. Todos estos libros representan un extraordinario esfuerzo de creación, de recopilación, de retentiva, de sensibilidad estética, de afirmación cultural en una palabra, y por ello son dignos puntales de la cultura inmaterial maya, que a su vez debe concebirse siempre como un proceso prolongado y altamente dinámico.

En la cultura inmaterial cabe subrayar también una especial cosmovisión en la que la naturaleza, la tierra en especial, tiene tanto valor como los dioses del supramundo y del inframundo, y como la misma criatura humana. Dicha visión del universo se empeña en buscar un equilibrio provechoso entre el hombre, los dioses, la tierra, el tiempo, de modo que al conjugar las implicaciones materiales y espirituales de unos y otros, se puede asegurar una vida mejor y un destino halagüeño. De esta suerte, cuando menos en el terreno de la axiología, en el marco de las relaciones sociales, en el ámbito ecológico, en el fuero interno del individuo, el hombre no contribuye a su propia destrucción, a alimentar sus frustraciones e inseguridades, sus enfermizas ansias de riqueza y de poder, para tratar cuando menos de ser cada vez más genuinamente humano. Ésta es toda una filosofía de la vida que puede apreciarse en las maneras y estilos del comportamiento, en la religión, en el mismo manejo del calendario sagrado o *tzolkín* (con sus 260 días y sus 13 meses de 20 días cada uno), en el significado de los días, en las mutilaciones corporales, abstinencias y ayunos que eran prácticas rituales frecuentes antes del contacto con la civilización occidental, y que se han proyectado a la Guatemala contemporánea.

Los conocimientos médicos por medio del uso terapéutico de muchas plantas y recursos naturales; el uso racional de los metales; la magia, la adivinación y aun la hechicería como medios de control social; el papel de los ancianos y de los antepasados; el trabajo humanizado hasta donde fuere posible; todos ellos son otros tantos componentes de fondo de la cultura inmaterial de los pueblos mayas de la etapa prehis-

pánica ulterior, heredados de los mayas de la antigüedad clásica y transmitidos a veces de modo traumático a los mayas de la era moderna.

Para conocer en detalle y extensamente los más relevantes rasgos de la cultura material y sobre todo de la cultura inmaterial de los mayas de todos los tiempos, la fuente más importante está localizada en los mismos mayas contemporáneos, portadores de aquella cultura. La cultura viva de la actualidad, representada por más de la mitad de la sociedad contemporánea, pero con influencias decisivas sobre la población total, ha sido explicada de manera simplista como una cultura *sincrética*, sin reparar en que el propio concepto de sincretismo contiene un elemento definitorio, implícito, consustancial, inmanente, referido a una pugna permanente, un antagonismo activo, entre las partes que concurren en un supuesto proceso de mezcla o integración indisoluble.

Las fuentes españolas del siglo XV y del siglo XVI, referidas a otras partes de las Indias y a Guatemala, son especialmente ricas en datos para trazar el cuadro etnográfico de las sociedades que ocupaban el actual territorio de Guatemala. Diego de Landa[10], por ejemplo, aunque se le acusa de ser «uno de los más grandes plagiarios de su tiempo», por haberse apoyado tanto en historiadores como Oviedo y Gómara, y a pesar de las reservas y antipatías que despertara y despierta todavía su nombre, aportó una valiosa información sobre los mayas de Yucatán en la época inmediatamente anterior a la conquista. Temas tan importantes como la religión, la estratificación social, el contenido de los códices (muchos destruidos a instancias del mismo Landa), las migraciones e influencias entre los pueblos mexicanos y mayas, la antropometría, las prácticas agrícolas, el calendario, las costumbres, todos son tópicos abordados por el obispo e inquisidor de Yucatán, que pasó a la historia con la aureola de un santo, de un investigador sólo superado por otros como Sahagún, al decir de Tozzer, pero también con el estigma de un fanático, extravagante y agresivo destructor de la cultura maya yucateca.

Algo parecido se puede decir de Bartolomé de las Casas, el obispo de Chiapas, defensor de los indios y prolífico autor de una rica información etnográfica sobre los pueblos de la Guatemala prehispánica. En

[10] De Landa, D., *Landa's Relación de las Casas de Yucatán*, edición y notas de Alfred M. Tozzer, Cambridge, Mass, 1941, *passim*.

su *Historia de la Indias*[11] y en su *Apologética Historia de las Indias*[12], se encuentra abundante información sobre las formas de gobierno, costumbres, organización social, religión, etc. de los quichés, cakchiqueles, pakomames, y otros pueblos guatemaltecos de la época prehispánica. Pero más que la información bibliográfica, discutible como pudiera parecer en algunos aspectos, Las Casas dejó una constancia vivencial sobre los indios de la Verapaz en Guatemala, donde emprendió su experimento de conquista pacífica y donde desarrolló gran parte de su lucha en defensa de los pueblos indios, hasta conseguir resultados tan positivos como la promulgación de las leyes nuevas de 1542, instrumento éste por el cual se suavizó un tanto la rudeza del régimen colonial en general.

Los pueblos de Guatemala en 1524

A la llegada de los españoles, en 1524, existían en el actual territorio de Guatemala varias unidades políticas que, no obstante su separación territorial e incluso sus pugnas y guerras declaradas, compartían un origen y tradición comunes. Algunos de estos pueblos se habían separado y diferenciado en épocas muy antiguas y otros lo habían hecho a lo largo del postclásico, de modo que la diversidad lingüística y otros aspectos de la cultura presentaban grados diversos.

Entre los pueblos más importantes en el primer cuarto del siglo XVI se pueden mencionar los siguientes: quichés y cakchiqueles, que se disputaban la hegemonía en el altiplano centrooccidental; tzutujiles, en la región del lago de Atitlán; ixiles, mames, chujes, kanjobales, jacaltecos, todos éstos en el extremo occidental de la Guatemala actual; kekchíes, pakomames, xincas, pipiles, lacandones, itzaes, mopanes y chortíes. Existían otros conglomerados más pequeños que estaban en proceso de adquirir una mayor diferenciación, cuando menos lingüística, en las zonas de expansión de los grupos mencionados. Algunos de dichos pueblos, como los pipiles, los xincas y otros contingentes de inmigrantes

[11] De Las Casas, B., *Historia de las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1967.

[12] De Las Casas, B., *Apologética Historia de las Indias*, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1909.

de origen mexicano se encontraban sufriendo ya un proceso de transculturación, que consistía en la absorción de la cultura maya en general o de las subculturas quiché o cakchiquel en particular.

Tal era, a grandes rasgos, el cuadro etnográfico de los pueblos que habitaban lo que es hoy el territorio de Guatemala en la tercera década del siglo XVI, cuando llegaron los españoles procedentes de México, comandados por el conquistador Pedro de Alvarado.

SEGUNDA PARTE

ÉPOCA COLONIAL

Capítulo I

EL NUDO GORDIANO DE LA CONQUISTA

La historia de Guatemala, y la historia de los indios como segmento particular de la sociedad colonial y republicana (de 1524 a 1821 y de este último año a nuestros días), no se puede concebir sino como un proceso ininterrumpido y además, para usar una terminología especial, como un fenómeno social total, es decir, como un conjunto complejo de factores sociales diversos pero estrechamente interrelacionados y recíprocamente influyentes. Esto quiere decir que no resulta fácil dividir la historia de este país en particular, como la historia universal misma, en etapas, estadios o períodos precisos, porque éstos no sólo se traslapan generalmente de modo inextricable, sino pueden resultar incluso artificiosos.

No se puede negar que por claridad de forma y aun por conveniencia metodológica resulta plausible el rechazo sistemático del presente histórico en la reconstrucción literaria del pasado, pero eso mismo quizá no parece del todo válido en cuanto a la reconstrucción analítica de ese mismo pasado. A veces éste resulta tan indisolublemente ligado al presente que pareciera que no ha dejado de ser pasado en sus contenidos fundamentales, o que, cuando menos, es casi imposible desligarlo del presente. Estas digresiones son particularmente aplicables al tema particular de la historia de los indios de Guatemala. Hablar por ejemplo de los períodos formativo, clásico y postclásico respecto de la era prehispánica, sobre todo usando parámetros o hitos divisorios que luego resultan arbitrarios o simplemente ilusorios, es algo que ya se ha constatado en el mundo académico.

Sin embargo, y por encima de todas las líneas de continuidad o todos los puntos de semejanza que pueda ofrecer la vida en sociedad en

cualquier contexto histórico, no se puede ignorar que la conquista del país por los españoles significa un sesgo de la máxima amplitud y complejidad en la historia de Guatemala y, en muchos sentidos, dadas las enormes contradicciones implícitas en dicho fenómeno, éste constituye algo equivalente al nudo gordiano de un largo proceso histórico y social.

La conquista, pues, marca la gran transformación social de todos los tiempos, y afecta particularmente a los indios, porque éstos ocupaban el territorio de la actual Guatemala desde antaño y porque, como se ha dicho reiteradamente, habían desarrollado una cultura propia de profundas raíces. Con la conquista surge en Guatemala un nuevo tipo de hombre, una sociedad y una cultura diferentes, que si bien tienen antecedentes y proyecciones de gran magnitud temporal y cualitativa, también presentan sus propias características innegables.

La conquista de Guatemala la hizo Pedro de Alvarado al mando de unos 300 españoles y otros tantos centenares de indios auxiliares traídos de México. En los últimos meses de 1523, Alvarado, uno de los más avezados capitanes de Hernán Cortés en la conquista de México, fue enviado a conquistar los territorios situados al sur del Anahuac. En los primeros meses de 1524 entró en el actual territorio de Guatemala, y al poco tiempo había sometido a los principales pueblos de la comarca. Entró por Soconusco y venció una débil resistencia que le opusieron los indios de Zapotitlán, en la provincia de Xuchiltepec. Después se dirigió a Gumarcaaj, la capital de los quichés, que los mexicanos llamaban Utatlán, la que tomó y quemó luego de librar algunos combates, escaramuzas y acciones estratégicas de diversa índole. Los gobernantes del pueblo quiché, Oxib-Queh y Beleheb-Tzí fueron derrotados, acusados de traidores al preparar alguna estratagema en defensa de la ciudad, y luego quemados por orden de Alvarado.

Los conquistadores se dirigieron después a Iximché, la capital del pueblo cakchiquel, llamada Quauhtemallan por los mexicanos. Este pueblo estaba en guerra con los quichés y por esto ofreció su apoyo a Alvarado y le recibió pacíficamente, con sus gobernantes Beleheb-Cat y Cahi-Imox al frente. En Iximché se fundó nominalmente Santiago de Guatemala, la primera ciudad de los españoles, lo cual se hizo el 25 (o 27 como sostienen algunos historiadores) de julio de 1524. La alianza con los cakchiqueles se rompió cuando Alvarado empezó a hacer uso y abuso de sus derechos de conquista, principalmente exigiendo oro y trabajo de los indios. La ciudad española, fundada pero no construida,

se trasladó después, el 22 de noviembre de 1527, al valle de Almolonga, donde fue destruida por una correntada del volcán de Agua, el 11 de septiembre de 1541. El 16 de marzo de 1543 fue trasladada al valle de Panchoy, en el lugar que hoy ocupa la Antigua Guatemala. Los terremotos de Santa Marta de 1773 destruyeron la nueva capital, llamada Santiago de los Caballeros de Guatemala, la que finalmente se asentó, dos años después, en el valle de la Ermita, donde fue edificada con el nombre de Nueva Guatemala de la Asunción.

En la construcción de las ciudades mencionadas, sobre todo en la llamada Santiago de los Caballeros de Guatemala, construida en el valle de Panchoy, se hizo derroche de ingenio, de arte y de fe religiosa. Con muchos conventos, iglesias, palacios y residencias suntuosas, dicha ciudad llegó a ser la tercera en importancia en el continente americano, durante el período colonial. En la construcción de dichas ciudades de españoles, sin embargo, como en las empresas agrícolas o de cualquier tipo, el trabajo de los indios, forzado o semivoluntario, fue absolutamente indispensable.

Después de los quichés y cakchiqueles, los españoles sometieron sucesivamente a los tzutujiles de Atitlán, a los mames, ixiles, xincas, pipiles y otros señoríos del territorio guatemalteco. Los kekchíes de la Verapaz fueron objeto primero de algunas expediciones de conquista militar después de 1528, y luego fueron campo de un experimento de conquista pacífica concebido y organizado por fray Bartolomé de las Casas, cuando éste había sido nombrado obispo de Chiapas. De las ideas y actitudes de Las Casas, y por tanto del experimento de la Verapaz, surgieron cambios importantes en la ideología y la praxis de la conquista, tal como éstas eran impulsadas por la Corona, los *peninsulares* y los *criollos*, es decir, los puntales de los intereses coloniales en Guatemala.

Los primeros documentos de carácter político, etnográfico, etc., escritos en Guatemala en torno a la conquista fueron sin duda las mismas «Cartas de Relación» que le escribiera Pedro de Alvarado[1] a su jefe Hernán Cortés, dándole cuenta de la empresa conquistadora en los territorios del sur, en la región llamada genéricamente Quauhtemallan.

[1] «Dos Cartas de Pedro de Alvarado a Hernán Cortés», *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Guatemala, ASGH, tomo XIX, número 5, 1944, 386-396.

Estas cartas de relación, así como las actas del Ayuntamiento, contenidas en el llamado *Libro Viejo de la Fundación de Guatemala*[2], contienen la versión española de la conquista y de las primeras etapas de la organización social y política de la colonia. Dicha versión fue enriquecida posteriormente por los cronistas españoles, en su mayoría frailes, que dejaron para la posteridad el testimonio de su participación en diferentes etapas de la vida colonial.

La guerra de conquista propiamente, es su período decisivo, se extiende de 1524 a 1530, y los dos acontecimientos más relevantes de la misma son el sometimiento del pueblo quiché, que prácticamente se consuma en el mismo año 1524, y la prolongada rebelión de los cakchiqueles, que se extiende entre los citados años 1524 y 1530. Después de este último año continúan las campañas de conquista en otras regiones del país; continúan las acciones punitivas y de control respecto de los motines y rebeliones indígenas, hasta el año 1697, en que son conquistados los itzaes en la zona norte del Petén.

Varios factores específicos facilitaron el triunfo de los españoles en la guerra de conquista: las epidemias que diezmaron a la población india, con enfermedades como la viruela, el sarampión, el tifus, la gripe, etc., transmitidas por los europeos indirectamente desde antes de su ingreso en Guatemala en 1524, y de modo directo de este año en adelante; la superior tecnología y concepción de la guerra; las rencillas y guerras intestinas entre los distintos señoríos que ocupaban el actual territorio de Guatemala; y otros factores de carácter mitológico o puramente religioso, como el esperado retorno mesiánico de Quetzalcóatl, o Gukumatz como lo llamaban los pueblos guatemaltecos prehispánicos.

La victoria sobre los quichés, la primera y una de las más importantes acciones de guerra en la Conquista, está relatada en la primera carta de relación que Alvarado enviara desde territorio guatemalteco y que está fechada en Utatlán el 11 de abril de 1524. En la campaña particular contra los quichés, los dos hechos más relevantes desde el punto de vista bélico son la batalla del Pinar, librada en los llanos aledaños a la población llamada entonces Xelajúh y después Quetzaltenango, y la posterior destrucción de Gumarcaaj o Utatlán, la capital del reino qui-

[2] *Libro Viejo de la Fundación de Guatemala*, Carmelo Sáenz de Santa María, ed., Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1941.

ché. Estos dos hechos particulares han sido interpretados y hasta distorsionados de distinta manera en épocas posteriores, a fin de utilizarlos ideológicamente en la confrontación de las posiciones colonialistas y nacionalistas. En la misma relación de Alvarado de tales hechos particulares son notorias las exageraciones y las adulteraciones, en un afán evidente de exaltar el heroísmo o el denuedo en las acciones militares, a fin de justificar las conductas y procedimientos que pudieran resultar censurables en el tratamiento dado a los indios, o simplemente con el propósito de asegurar mercedes y privilegios futuros. Sin embargo, la relación de Alvarado de la lucha contra los quichés quizá podría tenerse todavía como una de las fuentes primigenias más fiables por razones obvias.

En aquella primera carta de Alvarado a Cortés se comienza dejando constancia del dominio del rey español sobre estas tierras y la intención de tener a sus habitantes «como buenos y leales vasallos de su majestad» pues, según se dice, así lo habían aceptado los indios. De no ser cumplido esto por los indios, Alvarado afirmaba que estaba dispuesto a «hacerles la guerra como a traidores rebelados y alzados contra el servicio del Emperador» y que les daría «por esclavos a todos los que a vida se tomasen en la guerra».

Después de describir unas escaramuzas e incidentes menores, Alvarado se refiere a la decisiva batalla del Pinar en los siguientes términos:

> Salieron obra de tres o cuatro mil hombres de guerra sobre una barranca, y dieron en la gente de los amigos y retrayéronla abajo, luego, y los ganamos; y estando arriba recogiendo la gente para rehacerme, vi más de treinta mil hombres que venían a nosotros, y plugo a Dios que allí hallamos unos llanos, y aunque los caballos iban cansados y fatigados del puerto, los esperamos, hasta tanto que llegaron a echarnos flechas rompimos en ellos; y como nunca habían visto caballos, cobraron mucho temor, y hicimos un alcance muy bueno, y los derramamos y murieron muchos de ellos, y allí esperé toda la gente, y nos recogimos, y fuime a aposentar una legua de allí a unas fuentes de agua, porque allí no la teníamos y la sed nos aquejaba mucho; que según íbamos cansados, donde quiera tomáramos por buen asiento; y como eran llanos, yo tomé la delantera con treinta de caballo, y muchos de nosotros llevábamos caballos de refresco, y toda la gente demás venía en cuerpo, y luego bajé a tomar el agua. Estando apeados

> bebiendo, vimos venir mucha gente de unos llanos muy grandes, y rompimos en ellos, y aquí hicimos otro alcance muy grande, donde hallamos gente que esperaba uno de ellos a dos de caballo, y seguímos el alcance bien una legua, y llegábansenos ya a una sierra, y allí hicieron rostro, y yo me puse en huida con ciertos de caballo, por sacarlos al campo, y salieron con nosotros hasta llegar a las colas de los caballos, y después que me rehice con los de caballo, di vuelta sobre ellos y aquí se hizo un alcance y castigo muy grande: en esta murió uno de los cuatro señores de esta ciudad de Utatlán, que venía por capitán general de toda la tierra, y yo me retraje a las fuentes, y allí asenté real aquella noche, harto fatigados, y españoles heridos y caballos...

Así relata Alvarado la batalla del Pinar, quizá la acción decisiva en la conquista de los quichés. La posterior rebelión de los cakchiqueles es más larga, pues duró casi seis años, y es importante por muchas otras razones, pero aquella batalla contra los quichés marca el principio del fin de la conquista de Guatemala. Como se ha dicho antes, casi todos los cronistas e historiadores de épocas posteriores se han referido a aquella batalla, desde particulares puntos de vista y desde determinadas posiciones ideológicas. Se le han agregado contenidos mitológicos y legendarios para propósitos nacionalistas, y también se le ha sometido a severas críticas. Por ejemplo, se afirma que el capitán general de los quichés, a cuya muerte en la batalla se refiere Alvarado, era Tecún Umán, ahora convertido oficialmente en el símbolo mayor de la nacionalidad guatemalteca. Se ha tejido una leyenda de un quetzal que voló sobre el cuerpo yacente del guerrero indio y se dice que dicha ave, que también ha sido convertida en símbolo de la libertad, era el *nagual* de Tecún Umán. El caso real es que mientras unos cronistas, como Francisco Ximénez[3], niegan muchos de los detalles colaterales de la batalla aludida, y se ha llegado aun al extremo de poner en duda la misma existencia real de Tecún Umán, otros historiadores en cambio, como Fuentes Guzmán[4], el autor y funcionario reconocido como representante de

[3] Ximénez, F., *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala, de la Orden de Predicadores*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1929, 120.

[4] De Fuentes y Guzmán, F. A., *Recordación Florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del reyno de Guatemala*, Guatemala, SGHG, 1932-1933, 161-164.

los intereses de los criollos, ratifican aquel hecho y reproducen los detalles mitológicos, incluso con base en fuentes indígenas específicas. La controversia llegó a cobrar relieves tales, que el gobierno de Guatemala se vio en la necesidad de integrar una comisión técnica especial, que confirmó la existencia histórica de Tecún Umán y la realización de aquella batalla famosa del Pinar en el día 12 de febrero de 1524[5]. Existen, finalmente, fuentes indígenas como el llamado *Título Coyoi*[6], que se refieren a los pasajes esenciales y colaterales de la muerte de Tecún Umán. Muchas de las fuentes citadas, en todo caso, aun con sus ribetes mitológicos y legendarios, han dado base inclusivo para delinear una biografía de Tecún Umán, así como para confirmar la validez histórica de la resistencia armada de los quichés frente a los españoles. A la batalla del Pinar sucedió luego la toma de la ciudad de Gumarcaaj o Utatlán, la capital de los quichés. En la misma citada carta de Alvarado[7] se da cuenta de este otro hecho particular en forma bastante peculiar. Después de referir una serie de incidentes previos, en los que se «corrió la tierra», causando mucha muerte y destrucción entre los indios, el conquistador español escribió literalmente lo siguiente:

> ...y viendo que con correrles la tierra y quemársela yo los podría traer al servicio de su majestad, determiné de quemar a los señores, los cuales dijeron al tiempo que los quería quemar, como parecerá por sus confesiones, que ellos eran los que me habían mandado dar la guerra y los que la hacían, y de la manera que habían de tener para me quemar en la ciudad, y con ese pensamiento me habían traído a ella, y que ellos habían mandado a sus vasallos que no viniesen a dar la obediencia al Emperador nuestro señor, ni sirviesen, ni hiciesen otra buena obra. E como conocí de ellos tener tan mala voluntad al servicio de su majestad, y para el bien y sosiego de esta tierra, yo los quemé, y mandé quemar la ciudad y poner los cimientos; porque es tan pe-

[5] *La muerte de Tecún Umán. Estudio crítico de la conquista del altiplano occidental de Guatemala*, Guatemala, Editorial del Ejército, 1963.

[6] Carmack, R., *Evolución del Reino Quiché*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1979, 179-185.

[7] De Alvarado, P., «Dos Cartas de Pedro de Alvarado a Hernán Cortés», *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Guatemala, ASGH, tomo XIX, número 5, 1944, 386-396.

> ligrosa y tan fuerte, que más parece casa de ladrones que no de pobladores...

Después de consumada la conquista de los quichés, para lo cual contó con la ayuda de los enemigos de éstos, los cakchiqueles, Alvarado se encaminó a Iximché, o Quauhtemallan en lengua mexicana, la capital de los cakchiqueles. Aquí, dice Alvarado en su segunda carta de relación a Cortés, «fui muy bien recibido de los señores de ella que no pudiera ser más en casa de nuestros padres». Desde Iximché, como se dijo ya, Alvarado emprendió las campañas de conquista sobre los tzutujiles de Atitlán, los pobladores de Izcuintepeque (Escuintla), los xincas de Guazacapán, los pipiles de la costa sur extendida hasta Cuscatlán, hoy El Salvador. A su regreso de este último lugar, y asentado de nuevo en Iximché con su ejército, Alvarado empezó a repartir tierras e indios en encomienda, autoasignándose la mejor parte de tales repartos. Llamó a los señores de los cakchiqueles y les presionó para que le entregaran todo el oro que pudieran. Mandó muchachos y muchachas a lavar el metal precioso a los ríos cercanos «para que le tributasen doscientos cañutillos de oro cada semana» y cometió muchos otros abusos y desafueros, como si no estuviera tratando con sus antiguos aliados, los cakchiqueles.

Antonio de Remesal, un cronista parco en cuanto a denunciar los abusos contra los indios, se refiere someramente a las provisiones dictadas en los primeros años de la colonia para contrarrestar tales abusos. Dice, por ejemplo, que en 1529 se ordenó «que ninguna persona vaya de hoy más ni envíe Naboría ni Español a hacer mal ni a deshacer casa a los naturales de esta tierra ni a tomarle cosa alguna contra su voluntad, so pena que el que en ello fuere tomado que pierda la naboría y más veinticinco pesos de oro»[8]. Es cierto que mucho de lo escrito por los cronistas religiosos, así sobre la crueldad y abusos de los españoles, como sobre la cultura propia de los pueblos indios (idolatría, sacrificios, brujerías, sodomías, etc.) obedecía no sólo a la influencia intelectual de la época en España y en Europa entera, a la formación rígida y aun al fanatismo de los frailes cronistas, sino también, lo que es más desconcertante todavía, a las rencillas, celos y antagonismos que se cultivaban

[8] De Remesal, A., *Historia General de las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala,* Guatemala, SGHG, 1932, I, 56.

ásperamente entre los mismos religiosos y las órdenes o grupos que representaban. Del mismo Ximénez, que diera pruebas de sabiduría y serenidad para examinar las cosas y creencias de los indios, sorprende la acrimonia con que sopesa los juicios vulnerables de otros cronistas como Vásquez y Fuentes y Guzmán[9]. Buena parte de los escritos de los cronistas coloniales se dedica a refutar a sus colegas, antecesores o contemporáneos, y esto demuestra el mar de fondo que formaban los intereses materiales en que estaban inmersos el descubrimiento, la conquista y la colonización de América entera y por tanto de Guatemala. Era tal el poder de división de los intereses materiales entre los conquistadores, que los puntos de unión o semejanza, como la fe católica, el origen nacional, la similitud cultural, la solidaridad de grupo, etc., resultaban afectados considerablemente. La cuestión era que los indios sacaban la peor parte simplemente porque ellos eran, en Guatemala cuando menos, la única fuente en que se podían satisfacer aquellos intereses materiales, extendidos jerárquicamente desde el propio rey de España hasta el más infeliz artesano o el soldado más tosco de cuantos se enrolaron en la empresa de la conquista.

En el caso de la rebelión de los cakchiqueles existe casi total consenso entre los cronistas e historiadores sobre que la codicia desmesurada de Tonatiuh, como los indios llamaban a Alvarado, los desmanes e intemperancias de sus acompañantes, y otras causas del mismo o parecido jaez, fueron las causas que dieron lugar a la gran rebelión de los cakchiqueles. La cuestión de fondo, sin embargo, es exactamente igual en muchas otras circunstancias y contextos de la vida colonial, y ella explica la prolongada actitud de resistencia de los indios de Guatemala, su rencor permanente, su odio concentrado, que tanto desconcierta y tan inexplicable se presenta aun para muchos científicos sociales que sólo ven las cosas de los hombres desde una orilla, su orilla cultural o axiológica.

Cuando Ximénez, ya bien entrada la era colonial, habla de la aparente sumisión y obediencia de los indios y de la sed material de quienes trataban de pacificarlos y atraerlos a la fe cristiana, parece que el dominico no se está refiriendo sólo a la situación que sucediera de in-

[9] Ximénez, F., *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala, de la Orden de Predicadores,* Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1929, I, 120.

mediato a la destrucción de Utatlán por los castellanos[10], sino a la situación en que han vivido los indios desde aquel lejano año de 1524 hasta éste de 1992.

El mismo Ximénez[11] abunda en detalles y razones para justificar la rebelión de los cakchiqueles y para explicar el curso que siguieron los acontecimientos que tanto golpearon la identidad física y cultural de los indios en los siglos venideros, pero sería prolijo repetir las apreciaciones de este cronista, reproducidas en otros muchos textos de sobra conocidos.

En este libro, por otra parte, como se ha dicho una y otra vez, es intención deliberada no caer en los detalles y minucias, ni aun en las circunstancias y coyunturas, a que se ha dedicado casi por entero la historiografía tradicional, sino poner de relieve el cuadro estructural que se ha prolongado por siglos y que ha colocado a los indios de Guatemala en el lado oculto de la historia, no sólo porque se ha tratado de ignorar intencionalmente su activo protagonismo en esa misma historia, sino porque se ha buscado también apagar su voz cuando ésta ha tratado de presentarse racionalmente articulada.

Otro propósito reconocido y manifiesto en este libro, aplicable al análisis de la época colonial como de las épocas anteriores y sucesivas, consiste en poner de manifiesto el papel que ha jugado la ideología, la cultura si se quiere hablar en términos antropológicos estrictos, en los procesos generales y en los fenómenos particulares de la historia de Guatemala. La ideología, y ello no debiera parecer paradójico en el más puro y objetivo contexto científico, ha sido siempre un mecanismo de poder social, a veces más efectivo que los mecanismos económicos, tecnológicos o de otro tipo. En la etapa colonial de la historia de Guatemala y de la América en general, se puede comprobar que cualquier aspecto de la ideología, usado incluso con vehemencia, con convicción, o bien con autosugestión o fanatismo, resulta un instrumento eficaz para manipular todo tipo de relaciones entre los hombres. Por eso mismo aquí se busca también hacer uso de la ideología, pero con fines opuestos; se busca acudir a la misma vehemencia, a la intransigente lealtad a la cultura propia a la que tienen derecho los indios, no sólo por-

[10] *Ibidem*, 125.
[11] *Ibidem*, 148-153.

que éstas son innegables expresiones de la realidad humana, sino porque por ello mismo, su examen y valoración, no contradicen las reglas de la más pura objetividad científica. De todas maneras, es necesario reconocerlo, los hechos y su contexto propio, deben hablar por sí mismos.

Conquista y cultura de resistencia

La conquista de los indios guatemaltecos por los españoles a partir de 1524, ha quedado consignada en muchas fuentes coloniales y postcoloniales. Éstas son precisamente las fuentes más divulgadas y conocidas casi desde aquellas primeras décadas del siglo XVI. Los misioneros, los soldados como Bernal Díaz del Castillo, los capitanes y funcionarios como el mismo Pedro de Alvarado, los *ideólogos* de todo tipo de la *empresa* colonial (todavía no superada) dejaron y siguen dejando constancia, desde su propia perspectiva, de aquel hecho particular llamado a marcar toda la historia de Guatemala.

Pero hay fuentes indias que también registraron aquel acontecimiento desde una óptica diferente, cuyo contraste con la visión predominante permite sin duda una apreciación un tanto más objetiva del fenómeno en todas sus dimensiones. Una de las fuentes indias, entre las más caracterizadas quizá, es el *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles,* conocido también con el nombre de *Memorial de Tecpán Atitlán*[12].

Es particularmente significativa la forma en que los indios guatemaltecos comienzan su relato de la conquista y de muchos hechos asociados a la misma:

> Aquí escribiré unas cuantas historias de nuestros padres y antecesores, los que engendraron a los hombres en la época antigua, antes que estos montes y valles se poblaran, cuando no había más que liebres

[12] Recinos, A., *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950. Entre los principales cronistas coloniales se puede mencionar a Bernal Díaz del Castillo, Francisco Vázquez, Antonio de Remesal, Francisco Ximénez, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán y Domingo Juarros. Éstos, y otros posteriores, reflejan la visión «oficial» o colonialista de la historia, aunque unos exhiban un poco más de originalidad y objetividad que otros.

> y pájaros, según contaban; cuando nuestros padres y abuelos fueron a poblar los montes y valles ¡Oh hijos míos! en Tulán.

De la llegada de los españoles propiamente y de las primeras fases de la conquista, el documento citado dice lo siguiente:

> Durante este año llegaron los castellanos. Hace cuarenta y nueve años que llegaron los castellanos a Xepit y Xetulul. El día I Ganel (20 de febrero de 1524) fueron destruidos los quichés por los castellanos. Su jefe, el llamado Tunatiuh Avilantaro[13] conquistó todos los pueblos. Hasta entonces no eran conocidas sus caras. Hasta hacía poco se rendía culto a la madera y a la piedra.
> Habiendo llegado a Xelahub, derrotaron allí a los quichés; fueron exterminados todos los quichés que habían salido al encuentro de los castellanos. Entonces fueron destruidos los quichés frente a Xelahub. Luego salieron [los españoles] para la ciudad de Gumarcaah, donde fueron recibidos por los reyes, el Ahpop y el Ahpop Qamahaj, y los quichés les pagaron el tributo. Pronto fueron sometidos los reyes a tormento por Tunatiuh. El día 4 Qat [7 de marzo de 1524] los reyes Ahpop y Ahpop Qamahaj fueron quemados por Tunatiuh. No tenía compasión por la gente el corazón de Tunatiuh durante la guerra. En seguida llegó el mensajero de Tunatiuh ante los reyes [cakchiqueles] para que le enviaran soldados: «Que vengan los guerreros del Ahpozotzil y el Ahpoxahil a matar a los quichés», dijo a los reyes el mensajero. La orden de Tunatiuh fue obedecida al instante y dos mil soldados marcharon a la matanza de los quichés. Unicamente partieron los hombres de la ciudad; los demás guerreros no bajaron a presentarse ante los reyes. Sólo tres veces fueron los soldados a recoger el tributo de los quichés. Nosotros también fuimos a recibirlo para tunatiuh ¡Oh hijos míos!

Cómo vinieron a Yximchée:

> El día I Hunahpú [12 de abril de 1524] llegaron los castellanos a la ciudad de Yximchée; su jefe se llamaba Tunatiuh. Los reyes Belehé

[13] Aquí Adrián Recinos incluye la llamada 225, con el siguiente texto: «El Adelantado Don Pedro de Alvarado, Conquistador de Guatemala, Teniente de Cortés en la conquista de México y enviado por él en diciembre de 1523 a someter los reinos indígenas del sur. Bajo un rostro agraciado y sonriente ocultaba un alma cruel. Por su gallarda apostura y rubios cabellos los mexicanos los apellidaron Tonatiuh, el sol».

> Qat y Cahí Ymox salieron al punto a encontrar a Tunatiuh. El corazón de Tunatiuh estaba bien dispuesto para con los reyes cuando llegó a Yximchée. De esta manera llegaron antaño los castellanos ¡oh hijos míos! En verdad infundían miedo cuando llegaron. Sus caras eran extrañas. Los Señores los tomaron por dioses. Nosotros mismos, vuestro padre, fuimos a verlos cuando entraron a Yximchée.

El Memorial de Sololá continúa relatando cómo Alvarado, después de ser recibido en paz, provocó la guerra contra sus anfitriones. Luego, usando la estratagema de Cortés en México, combatió a los principales enemigos de los cakchiqueles: los tzutujiles y los de panatacat. No nos proponemos, por supuesto, reproducir largamente el *Memorial de Sololá*, ni otro alguno de los documentos indígenas, pero nos parece necesario, a fin de definir en su verdadero carácter el hecho de la conquista, reproducir dos trozos más del documento de los indios cakchiqueles:

> Luego Tunatiuh les pidió dinero a los reyes. Quería que le dieran montones de metal, sus vasijas y coronas. Y como no se las trajeron inmediatamente, Tunatiuh se enojó con los reyes y les dijo: «¿Por qué no me habéis traído el metal? Si no traéis con vosotros todo el dinero de las tribus, os quemaré y os ahorcaré», les dijo a los Señores. En seguida los sentenció Tunatiuh a pagar mil doscientos pesos de oro. Los reyes trataron de obtener una rebaja y se echaron a llorar, pero Tunatiuh no consintió y les dijo: «Conseguid el metal y traedlo dentro de cinco días. ¡Ay de vosotros si no lo traéis! ¡Yo conozco mi corazón!». Así les dijo a los Señores[14].

El otro trozo se refiere a la gran rebelión de los cakchiqueles, la que dura seis largos años y cuyos motivos y consecuencias ha recogido detalladamente la historia:

> Así fue como (...) abandonamos entonces nuestra ciudad el día 7 Ahmak, ¡oh hijos míos!
> Pero Tunatiuh supo lo que habían hecho los reyes. Diez días después que nos fugamos de la ciudad, Tunatiuh comenzó a hacernos la guerra. El día 4 Camey [5 de septiembre de 1524] comenzaron a ha-

[14] *Ibidem*, 128.

> cernos sufrir. Nosotros nos dispersamos bajo los árboles, bajo los bejucos ¡oh hijos míos! Todas nuestras tribus entraron en lucha con Tunatiuh. Los castellanos comenzaron en seguida a marcharse, salieron de la ciudad, dejándola desierta.
>
> En seguida comenzaron los cakchiqueles a hostilizar a los castellanos. Abrieron pozos y hoyos para los caballos y sembraron estacas agudas, para que se mataran. Al mismo tiempo la gente les hacía la guerra. Muchos castellanos perecieron y los caballos murieron en las trampas para caballos. Murieron también los quichés y los zutujiles; de esta manera fueron destruidos todos los pueblos por los cakchiqueles. Sólo así los dejaron respirar los castellanos, y así también les concedieron [a estos] una tregua todas las tribus[15].

El curso y los resultados de la guerra de conquista en Guatemala son ampliamente conocidos. Todo ello se consigna en las historias de los indios y en las historias de los vencedores. Conviene subrayar, sin embargo, algunos hechos generales que, no obstante ser bien conocidos asimismo, resultan importantes en la visión india de conjunto que aquí se trata de presentar. Fueron la codicia, la intolerancia, la crueldad, los elementos que desataron la guerra cruenta de la conquista. Así lo consignan con más o menos objetividad todas las fuentes, incluso las mismas fuentes de los conquistadores.

Los indios, por su parte, reaccionaron también con la violencia. En el caso de los cakchiqueles se puede decir con certeza que libraron la guerra más larga de la que pueda tenerse noticia en toda la historia de Guatemala. Sus reyes, sus dirigentes, fueron perseguidos y al final aniquilados: hechos prisioneros y ahorcados por los españoles. La gran rebelión, sin embargo, duró largos seis años, y después de consolidado el régimen colonial, aproximadamente desde 1530, los indios optaron por nuevos métodos para resistir una dominación que se ha prolongado ya casi cinco siglos.

Muchas veces, antes y después de la independencia en 1821, ante las embestidas sucesivas de los españoles, los criollos, de otros modernos inmigrantes extranjeros y de algunos elementos ladinos de la actualidad, los indios han tenido que refugiarse en las montañas, han vivido bajo los árboles, bajo los bejucos, desplegando una resistencia sis-

[15] *Ibidem*, 129-130.

temática, que a veces adquiere formas menos cruentas, pero siempre frente a la explotación económica, la agresión cultural, la injusticia y la miseria.

La cultura como forma de resistencia

Ya hemos dicho que la primigenia cultura guatemalteca, como parte de la cultura mesoamericana, la cultura de los indios antiguos de la era precolombina, fue una de las más desarrolladas en el mundo entero. Ésta quedó registrada en los fastos de piedra, en los glifos aun indescifrados del todo, en la creatividad del arte maya. Los códices (los llamados *Peresianus*, *Trocortesianus* y *Dresdensis*, para el caso particular de la cultura maya de Guatemala), continuaron guardando la historia de un pueblo, como legado para generaciones sucesivas.

En una época posterior, llamada intencionalmente la época de la *decadencia*, las energías de los pueblos indios se canalizaron de manera diferente. Se trata de una época que para algunos se abre desde el siglo x de nuestra era y se prolonga hasta el presente, pasando por los tres siglos de la dominación colonial. Se trata de una época que también registran las fuentes indias, ya no tanto en la superficie pétrea de las estelas, o en el estuco suave de los códices, sino en una larga serie de documentos de enorme importancia histórica, literaria y mitológica. Estos documentos se conocen con el nombre genérico de *Títulos indígenas*, y de ellos puede decirse que, no obstante sus diferencias y variaciones apreciables a primera vista, exhiben un fondo común incontrovertible: la necesidad de resguardar una sólida memoria colectiva, como efectivo mecanismo de defensa ante la prolongada agresión cultural.

La cultura india entonces, la cultura de los mayas clásicos, la otra que debe soportar la pesada carga colonial, la del presente que debe enfrentarse a las presiones alienantes del «progreso», ha debido transformarse en una especie peculiar de *contracultura*. A este último término, según las posiciones y contextos, pueden adjudicarse significados diferentes, peyorativos unos (desde las posiciones no indias), idealistas o *idealizados* otros, o simplemente pragmáticos (desde la óptica india). En cualquier caso, se trata de una actitud peculiar para resguardar un pasado propio y evitar en lo posible la contaminación de un mundo agre-

sivo y enajenado por el consumismo, por las guerras, por la vida artificial, por la deshumanización de la humanidad en una palabra.

Conjuntamente con los restos arqueológicos, que constituyen el testimonio fehaciente de una comprobada capacidad creadora; con la presencia física y la adhesión pertinaz a una cultura milenaria, constatada por la etnología moderna, los *Títulos indígenas* representan una fuente extraordinaria de la historia de un pueblo con raíces profundas.

La de títulos indígenas es sólo una expresión genérica, referida a una serie de documentos principalmente escritos por indígenas, en lenguas indígenas, con una visión indígena del mundo. Algunos constituyen verdaderos relatos históricos de manera preponderante, tal el caso de los *Anales de los Cakchiqueles*; otros, como el *Popol Vuh*, tienen una conformación un tanto diferente; éste, en efecto, contiene la explicación cosmogónica del pueblo quiché, presenta una explicación simbólica, alegórica, de la estructura social de aquel conglomerado prehispánico; intercala una información etnológica y también una de carácter meramente histórico sobre aquel pueblo del altiplano de Guatemala. Pero, como dice Recinos:

> el interés de estos documentos no se limita al país donde fueron escritos. Las razas cuya historia relatan no fueron independientes en su origen, y al establecerse en su hogar definitivo llevaban consigo y perpetuaron la gran tradición, los sentimientos y las costumbres de los pueblos más antiguos de donde procedían. Por esta razón el *Popol Vuh* y el *Memorial de Sololá*, lejos de ofrecer un interés meramente regional, reflejan una cultura más extensa, que es la del pueblo maya antiguo, unida a la cultura tolteca que en época ulterior imprimió en aquélla sus huellas indelebles[16].

En cuanto al *Popol Vuh*, ha sido tenido como uno de los grandes documentos literarios de la América prehispánica y ha sido objeto de estudios y traducciones numerosas en muchas partes del mundo. El descubridor y primer traductor de este documento indígena, fray Francisco Ximénez, cura párroco de Santo Tomás Chichicastenango, versado lingüista y profundo conocedor de la cultura quiché, se quejaba a principios del siglo XVIII de la falta de noticias sobre la antigüedad de los

[16] *Ibidem*, 7.

indios, debido «a que éstos ocultaron los libros en que las tenían consignadas». Dice Ximénez que si bien en algunas partes se localizaron dichos libros, «no fue posible leerlos ni entenderlos». Afirma el historiador y misionero español, que por tales razones «se ha discurrido variamente acerca de estas gentes y su origen». Luego Ximénez agrega un párrafo que reproduce Recinos[17], en la introducción del *Popol Vuh*:

> ...y así determiné el trasuntar de verbo *ad verbum* todas sus historias como las traduje en nuestra lengua castellana, de la lengua quiché en que las hallé escritas desde el tiempo de la conquista, que entonces (como allí dicen) las redujeron de su modo de escribir al nuestro; pero fue con todo sigilo que se conservó entre ellos, con tanto secreto, que ni memoria se hacía entre los ministros antiguos de tal cosa, e indagando yo aqueste punto, estando en el curato de Santo Tomás Chichicastenango hallé que era la Doctrina que primero mamaban con la leche y que todos ellos casi lo tienen de memoria y descubrí que de aquestos libros tenían muchos entre sí...

El *Popol Vuh*, como es bien sabido, comienza así:

> Este es el principio de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché. Aquí escribiremos y comenzaremos las antiguas historias, el principio y el origen de todo lo que se hizo en la ciudad del Quiché, por las tribus de la nación quiché... Esto lo escribiremos ya dentro de la ley de Dios en el Cristianismo: lo sacaremos a la luz porque ya no se ve el *Popol Vuh*, así llamado, donde se veía claramente la venida del otro lado del mar y la narración de nuestra oscuridad, y se veía claramente la vida[18].

Otros más de los *Títulos indígenas* parecen ser sólo testimonios o alegatos, o pruebas documentales en litigios de tierras, provocados éstos ora por los españoles, ora por las entidades corporativas indígenas, o por los propios vecinos de los pueblos indios. Tal es el caso, por ejemplo, del *Título de Alotenango*[19], cuyo original se guarda en el archivo de

[17] Recinos, A., *Popol Vuh. Las Antiguas Historias de Quiché*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, 15.

[18] *Ibidem*, 85 y 88.

[19] Sifontes, F. P., *Título de Alotenango*, Guatemala, Editorial «José de Pineda Ibarra», 1979.

la orden de los mercedarios en la ciudad de Guatemala. Este título data del 9 de enero de 1565 y fue usado en 1667 para dilucidar una disputa de tierras entre los cakchiqueles de Alotenango (actual municipio del departamento de Sacatepéquez, en Guatemala) y los indios pipiles del vecino lugar de Esquintepeq (hoy Escuintla). El documento indica claramente que había guerras y conflictos entre aquellos pueblos desde antes de la llegada de los españoles. Contiene información también sobre los cuatro gobernantes cakchiqueles —ratificando los datos sobre una forma cuatripartita de gobierno, a la que se refieren otras fuentes indígenas— y señala que ya por entonces los cakchiqueles eran llamados «guatemaltecas» y la región toda ocupada por dicho grupo conocida por el nombre Guatemala, de origen mexicano. El título confirma la gran rebelión de los cakchiqueles e indica que éstos se replegaron y se escondieron en las montañas, justo como lo han hecho todos los grupos indios en numerosas ocasiones y en distintas partes del país hasta este año de 1992, y como seguramente lo seguirán haciendo en el futuro inmediato hasta alcanzar un pleno reconocimiento del espacio físico y social que les corresponde en su propia vieja patria, Guatemala.

Existe, pues, una larga lista de títulos y documentos indígenas en los cuales —insistimos— se registra la memoria colectiva, la cultura india en general, como una respuesta deliberada y categórica ante el hecho de la conquista y sus secuelas prolongadas en la historia más reciente.

En el caso de los indios de Guatemala, en consecuencia, principalmente durante el período colonial, la cultura fue un instrumento efectivo de resistencia, tal como se demuestra en los documentos y en la conducta cotidiana de los integrantes de todos los conglomerados indios.

La civilización occidental frente a la cultura indígena

El fenómeno de la conquista y la colonización de América en general plantea una contradicción principal y una serie de contradicciones particulares, que en países como Guatemala se hacen más evidentes y más cruciales que en otras partes. Ya hemos dicho que en este país se desarrolló una tradición cultural milenaria, que se trataba de una región indígena superpoblada, y que aquí se ha mantenido de manera conti-

nuada una sólida identidad indígena que impregna a la sociedad en su conjunto.

En Guatemala, sin embargo, a diferencia de otras regiones del continente, no hubo nunca una riqueza mineral que pudiera satisfacer los objetivos económicos de la empresa colonial. No hay que olvidar que los viajes de Colón, así como todos los procesos de consolidación de la sociedad colonial en América, constituyen fundamentalmente un hecho económico: así lo confirman las razones que llevaron a Colón a cruzar el Atlántico; así lo confirman las llamadas *capitulaciones*, o contratos que dieron base a las primeras expediciones; así lo confirma el tributo generalizado entre todos los nuevos súbditos del rey de España; y así lo demuestran muchos otros hechos o instituciones particulares. Por lo tanto, en Guatemala, para evitar la *quiebra* de la empresa colonial, ésta se hace descansar casi exclusivamente en el trabajo de los indios[20]. Se trata —y aquí está la diferencia cualitativa— de un tipo de trabajo forzoso, impuesto, y no remunerado adecuadamente. Este hecho y apropiación incontrolada de la tierra constituyen los dos pilares de la conquista. Ambos fueron sostenidos por la población india. Estos dos hechos específicos colocados *vis a vis* con los beneficios y transformaciones positivas que registra la sociedad guatemalteca entre el siglo XVI y el siglo XX (o más precisamente entre 1524 y 1992), constituye la contradicción principal a la que se alude antes. En otras palabras, lo que pareciera procedente, si esto fuera posible en alguna medida, consiste en establecer qué pesa más en la balanza de la historia: los beneficios de la llamada *civilización occidental*, representada por los colonizadores españoles, luego por los criollos y ahora por el sector de ladinos, o, en el otro platillo de la balanza, los perjuicios de la depredación material y la marginación cultural experimentadas por los indios[21]. En en caso preciso de Guatemala cuando menos, el fenómeno de la depredación y la marginalidad aludidas, se puede explicar de una manera fehaciente.

[20] Véase, por ejemplo, Crespo Morales, M., *Algunos Títulos Indígenas del Archivo General de Gobierno de Guatemala*, tesis mimeografiada, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1968. También Recinos, A., *Crónicas Indígenas de Guatemala*, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1984.

[21] Sherman, W., *El Trabajo Forzoso en América Central. Siglo XVI, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1987, xxiii.*

A partir de la famosa bula *Inter Caetera*, emitida por el papa Alejandro VI después del primer viaje de Colón (exactamente fechada en San Pedro a 4 de mayo de 1493), el jefe de la Iglesia da, concede y asigna perpetuamente a los reyes de Castilla y de León, y a los herederos y sucesores de éstos, «todas las islas y tierras firmes halladas y que se hallaren, descubiertas y que se descubrieren» hacia el Occidente y Mediodía de una línea trazada de polo a polo, pasando a cierta distancia de las llamadas islas Azores y Cabo Verde. El pontífice asentaba en la famosa bula: «Hacemos, constituimos y disputamos a vos, y a los dichos vuestros herederos y sucesores, señores de ellas, y con libre, lleno y absoluto poder, autoridad y jurisdicción »[22].

Aquella discutible decisión del papa marca el comienzo de un largo proceso de traspaso de la propiedad, o la simple posesión de la tierra. Dicho proceso tiene etapas decisivas de profundos contenidos sociales, como las que se refieren al reparto de mercedes reales, las reducciones, las *composiciones* de tierras, el surgimiento del sistema de haciendas, y otros muchos cambios de la relación de los indios con la tierra. Se trata de un largo proceso, oneroso para los indios, que no termina todavía en las mismas puertas del siglo XXI.

Los indios fueron declarados súbditos de los reyes españoles y por eso debieron pagar a partir de entonces un tributo regular. Este otro hecho específico, y las propias razones sociales que le dan sustento, no era nada nuevo para los indios, pues ya vivían en una sociedad estratificada, que, por otra parte, había sufrido invasiones anteriores, como la misma de los grupos toltecas fundadores del reino de Utatlán en el Quiché.

Aparte del tributo, sin embargo, los indios fueron sometidos a diversas formas de trabajo forzoso, como se ha dicho antes, destacando entre ellas la esclavitud, la encomienda, el repartimiento y los servicios personales. Del trabajo de los nativos, Sherman escribe lo siguiente:

> Puede decirse que fue la base sobre la que descansó la sociedad colonial española, y sin el mismo el imperio no habría sido sino una pálida imitación del complejo vasto y rico que llegara a ser. El grado en que el conquistador dependía de los vencidos refleja a la vez la

[22] López de Gomara, F., *Historia de las Indias*, Barcelona, Editorial Iberia, 1954, 37-41.

> debilidad de la estructura de la sociedad colonial y define las relaciones entre los dos grupos étnicos. El primer obispo de Guatemala se vio obligado a reconocer que los españoles de estas partes eran inútiles sin sus amigos nativos [23].

La esclavitud representa el «aspecto más dramático del trabajo nativo», dice Sherman, y mereció la condena de muchos españoles (cronistas, misioneros y aun funcionarios), lo cual hace la información disponible bastante más fiable. El tema del trabajo indígena, el de los esclavos, el de los indios encomendados, el de los indios sujetos al repartimiento y a los servicios personales, el trabajo forzoso y el trabajo cuasi legítimo prestado por los nativos, ha sido objeto de largos y acuciosos estudios, entre los que abundan los estudios de antropólogos e investigadores contemporáneos de mucha seriedad y alta cualificación académica [24]. Se sabe bastante de la esclavitud india anterior a la conquista, pero se ha comprobado que el tráfico masivo de los esclavos, el homotráfico de la etapa colonial [25] y con sus particulares modalidades inhumanas, sólo se encuentra en las políticas expansionistas de los estados europeos de la época. (El homotráfico, como actividad acaso más vituperable que el narcotráfico de la actualidad, se extendió luego a casi todo el mundo, controlado por verdaderas agencias transnacionales, cuya sede se encontraba en las capitales de las potencias coloniales de la época, y aun en el seno mismo de las cortes europeas, como la de Inglaterra por ejemplo.)

La esclavitud fue legalizada por la Corona española al principio de la conquista; luego fue sometida a presiones y críticas acerbas por los abusos extremos a que fue llevada en la práctica; estos abusos, sin embargo, por encima de las leyes que por lo general no se cumplían en la práctica, persistieron por mucho tiempo. Sin poder ocultar los reales intereses materiales que eran más que evidentes, se llegó a esgrimir toda una serie de argumentos religiosos, seudomoralistas y de distinto tipo, para justificar las más crudas prácticas esclavistas. Existían los esclavos de guerra, los llamados esclavos de *rescate* (los indios que ya ha-

[23] Sherman, W. L., *op. cit.*, xxiii.

[24] *Ibidem*, xxv.

[25] Rojas Lima, F., *Etnicidad: Teoría y Praxis —La Revolución Cultural de 1990—*, Guatemala, Serviprensa Centroamericana, 1990, 79.

bían sido esclavos antes de la conquista), y otros de tipo diferente. En el homotráfico practicado en Centroamérica se usaron procedimientos como la *marcación* de los esclavos, la tasación pública, el registro inventarial, las subastas y otras prácticas que afectaban a hombres, mujeres y niños. Sherman presenta un cuadro bastante detallado de la esclavitud en América Central, de la manera como ésta se practicara en el siglo XVI. La encomienda, como es bien sabido, no fue concebida realmente como una modalidad de trabajo forzoso, sino como una compensación, traducida en el cobro de tributos, en favor de españoles que hubiesen prestado servicios meritorios a la Corona. En el terreno de la praxis, sin embargo, la encomienda fue usada como un instrumento para aprovechar, en condiciones ilícitas, el trabajo de los indios; esto particularmente en la primera etapa de la encomienda, conocida precisamente como la etapa esclavista de la misma.

El repartimiento de indios destinados a faenas agrícolas, como también el repartimiento de mercaderías y el de hilados o tejidos, constituye una evidente práctica del trabajo forzoso extendida por mucho tiempo. De manera un tanto disimulada, ésta perdura hasta el presente (1992) en la forma de una peculiar contratación de trabajadores agrícolas, indios por supuesto, conocida en Guatemala como *habilitación*. El repartimiento colonial, en sus formas sucesivas, fue restablecido de manera legal por los gobiernos liberales de finales del siglo XIX, y es tolerado aún en la actualidad por encima de las leyes laborales, de la retórica política demográfica, de las prédicas religiosas, y sobre todo por encima de los postulados axiológicos enarbolados por los sectores gobernantes de la sociedad guatemalteca. Ha constituido, después de la esclavitud, la forma más inicua de la explotación del trabajo de los indios.

Consideraciones semejantes a las formuladas respecto del repartimiento se pueden presentar respecto de los «servicios personales», prestados por los indios para obras públicas o para trabajos particulares, en relaciones contractuales sancionadas o simplemente admitidas por las autoridades coloniales.

Lo que se ha presentado antes como una continuada depredación material, es decir la apropiación de las tierras y el trabajo de los indios, se vincula a otro aspecto igualmente crucial en las relaciones coloniales: el aspecto superestructural de la cultura. Sería muy prolijo y prolongado

un detalle de las formas y mecanismos en que la cultura india fue negada, obliterada, y aun estigmatizada por los focos del poder colonial. Es cierto que en este punto, como en muchos otros de la relación colonial y neocolonial, deben anotarse las excepciones honrosas de la regla y debe reconocerse el coraje, la honestidad que conlleva el esfuerzo de muchos españoles (misioneros, funcionarios, etc.) por llevar a la discusión pública éste y muchos otros aspectos negativos de la relación colonial; pero, por otra parte, no puede desestimarse que aquélla fue la tónica generalizada de las relaciones interétnicas en los tres siglos coloniales, y que ello ha dejado secuelas profundas en la sociedad contemporánea. En el terreno de la cultura se puede hablar, por consiguiente, de una expresión igualmente cruda y condenable de la depredación sufrida por los pueblos indios, y aunque a veces se ha insistido hasta la saciedad en tal problema específico, ha sido porque los efectos últimos de la relación colonizador-colonizado implican la negación de la misma esencia ontológica de ambos. El hecho de plantear aquí este problema particular, aunque sea sólo de manera tangencial, no obedece, como dice Sherman [26], a «predisposiciones sentimentales o a propósitos enderezados a alimentar la contraposición de las escuelas indigenista e hispanista respecto de la empresa colonial». Esto —dice el autor citado— «lo reflejan las fuentes y quizás la común inclinación de los hombres en cuanto a hacer hincapié en el lado más oscuro de los hechos». Y aquí también sería necesario hacer las reservas del caso en las palabras del mismo autor aludido:

> Si para deleite del misántropo hubieren actos de terror y de violencia perpetrados por los españoles sobre los pueblos nativos, no debiera perderse de vista, sin embargo, que muchos españoles se mostraron por ello tan aterrados que dejaron abundante documentación sobre tales atrocidades.

Sobre el problema deplorable de la marginación cultural habría que hacer también la acotación, justa aunque lamentable, de que la situación colonial, en tal sentido, no ha sido eliminada del todo en la etapa de la vida postcolonial de Guatemala. Los matices críticos de las relaciones interétnicas, cuyas consecuencias deshumanizantes afectan prin-

[26] Sherman, W. L., *op. cit.*, xxvii.

cipalmente a los indios —los del pasado colonial y los de hoy— se traslucen en el lenguaje, en la conducta cotidiana, en todas las facetas de las interrelaciones sociales en el conglomerado multiétnico de Guatemala. En el plano de la *fabla* popular, por ejemplo, se han acuñado giros idiomáticos, expresiones, modismos y dichos significativos, como el siguiente, que todavía es bien conocido por muchos ladinos de la Guatemala actual: «Indio, ladrón y zanate, manda la ley que se mate».

La subyugación cultural, finalmente, incluye también un extenso tráfico de restos arqueológicos, de manuscritos indígenas, bienes y tesoros culturales de todo tipo, del cual se han favorecido los museos, bibliotecas, archivos y coleccionistas privados de las ciudades que antes y ahora han sido los grandes focos del poder colonial y neocolonial.

En Suiza (Basilea) hay dinteles de Tikal que no se sabe cómo hicieron la travesía del Atlántico. Los sótanos del British Museum de Londres están repletos de restos arqueológicos extraídos ilegalmente del Petén guatemalteco. En Leyden se exhibe una antiquísima placa de jade esculpida por los antiguos mayas y conocida con el nombre de dicha ciudad holandesa. Las bibliotecas y otros centros de Estados Unidos, Francia, España, Inglaterra, etc., y muchas colecciones privadas de esos mismos países retienen muchos tesoros culturales de Guatemala. Se ha dicho que la sustracción de tales bienes, como quiera que hubiese sido, significó el rescate, la utilización, la preservación de los mismos, pero a los indios de Guatemala sin duda les gustaría que fuesen devueltos y que, a costa de las potencias imperiales, se construyesen instalaciones museográficas para exhibir aquellos tesoros culturales en ciudades como Quetzaltenango, Santa Cruz del Quiché, Santo Tomás Chichicastenango, Totonicapán, por ejemplo.

El caso es que este particular tipo de depredación continúa todavía, en proporciones y condiciones que cada vez parecen más incontrolables por refinadas, y esto, una vez más, en desmedro de la identidad cultural del pueblo indio de Guatemala.

Los beneficios de la civilización occidental

El fenómeno de la conquista y la colonización es como una valiosa moneda que, acuñada con metales americanos (el trabajo de los indios en el caso de Guatemala; el producto de las minas, de los obrajes y

otros recursos naturales que también demandaban el trabajo de los nativos, en el caso de otras regiones del continente), apenas pudo circular en España, para ser acumulada finalmente en otras metrópolis europeas más desarrolladas que se aprovecharon ulteriormente de la empresa colonizadora en el Nuevo Mundo. Aquella moneda parece presentar dos caras, indisolublemente unidas, diferentes, pero formando parte de un solo cuerpo. Son, en términos generales, las dos caras que presenta el dinero en cualquier coyuntura social e histórica. Tiene éste, diríamos, una cara útil, que de alguna manera facilita la interrelación social, y tiene otra cara alienante, deshumanizadora, esa misma que desata las ambiciones desbocadas, los conflictos, las guerras, las confrontaciones de intereses.

En el símil de la moneda, quizá no muy afortunado si se quiere, una cara sería la depredación de la que hemos hablado antes, y la otra serían los beneficios que derivaron los pueblos indios de la conquista y la colonización. He ahí la contradicción fundamental que también ha sido planteada con anterioridad, y que implica la misma vieja polémica extendida ya a lo largo de los cinco siglos transcurridos desde el primer viaje de Colón.

Desde el comienzo de este estudio advertimos que aquí se haría hincapié en una perspectiva india en el enjuiciamiento de los hechos históricos; esto, con el propósito deliberado de intentar restablecer el desequilibrio provocado por la historia oficial, la de los sectores portadores de la cultura dominante, es decir, los que han interpretado los hechos sociales conforme a sus propios intereses. El hincapié en la perspectiva india obedece también —lo hemos dicho asimismo— a que Guatemala sigue siendo, con todo, una nación india: por origen, por antonomasia, por insoslayables influencias histórico-culturales. Pues bien, desde tal perspectiva, ¿puede hablarse acaso, después de aludir al empobrecimiento constante sufrido por los indios, de beneficios importantes derivados de la empresa de la conquista y la colonización? De beneficios directos para los indios, por supuesto.

Desde ciertas posiciones indígenas, que pudieran parecer inflexibles y hasta obcecadas; desde esas posiciones contumaces de adhesión firme a la cultura propia, se pone en tela de juicio cualquier beneficio significativo obtenido por los indios como resultado de la relación colonial propiamente dicha, o de sus proyecciones en el tiempo.

Sin ánimo de revivir viejas polémicas apasionadas o avivar los fuegos fatuos de la Leyenda Negra, nos parece imprescindible adoptar, o buscar cuando menos, posiciones objetivas y lo suficientemente honestas. Algunos de los hechos históricos que han sido presentados como contribuciones efectivas de España en el marco de la colonización[27], desde la estricta perspectiva de los indios, son realmente discutibles. El autor guatemalteco José Mata Gavidia, a quien se acude aquí deliberadamente, nos habla de varias influencias positivas derivadas de la empresa colonizadora: de la formación de un sentido nuevo de la nacionalidad, de la tecnología, la ciencia, la propagación del Evangelio, el derecho de gentes, de las leyes protectoras de indios —recopiladas en 1680 y de las que se reconocía que se «acatan pero no se cumplen»—, la organización de la familia y otras instituciones del derecho privado (la regulación del derecho de propiedad, etc.), el régimen municipal, la educación (la fundación de escuelas ordenada por real cédula de Carlos III, los colegios de estudios mayores, las academias de bellas artes, la sociedad de amigos del país, los centros e instrumentos de difusión de las humanidades y de los adelantos científicos, y, por supuesto, la Regia y Pontificia Universidad de San Carlos, fundada en Guatemala a 31 de enero de 1676, etc.); la propagación del comercio y la comunicación en general, la fundación de ciudades, etc. Finalmente, Mata Gavidia, un capacitado y honesto representante del pensamiento conservador de la Guatemala contemporánea, nos habla del indigenismo (entendido como el estudio de las culturas indígenas y también, en su concepción más combatida últimamente, como «la culturización integral del indígena» y como «la forma de incorporación del indígena a la corriente social, política e intelectual de su tiempo»), y, por último, del mestizaje. Este último fenómeno, Mata Gavidia lo asimila un tanto al concepto más moderno del sincretismo cultural, y lo describe asimismo como un elemento unificador, como el sustrato de la nacionalidad.

El estudio citado de Mata Gavidia —dicho sea como explicación justa y necesaria— fue escrito hace muchos años, en los inicios de la carrera académica del distinguido maestro universitario guatemalteco. El caso real, sin embargo, es que todos los elementos mencionados por

[27] Véase, por ejemplo, Mata Gavidia, J., *La Influencia de España en la formación de la nacionalidad Centroamericana*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1981.

el autor como aportaciones de España a la formación de la nacionalidad guatemalteca (incluyendo el mismo concepto de nacionalidad) han sido sometidos a las más severas críticas y a los cuestionamientos más apasionados en los últimos lustros. Las limitaciones sociológicas de las que adolece el estudio del historiador Mata Gavidia, por ejemplo, no le permitieron calar a fondo en la estructura de la sociedad colonial, y le impidieron comprobar un hecho incontrovertible: que el indio estuvo siempre al margen de todos aquellos hechos positivos producto de procesos sociales muy particulares, procesos éstos, eso sí, en los cuales el indio figura siempre como el sostenedor material de los mismos. Otros muchos estudios posteriores y el propio desarrollo de la sociedad guatemalteca de los últimos años han hecho obsoleto ya el planteamiento —bien intencionado y a tono con su circunstancia— de aquel maestro e intelectual guatemalteco.

No obstante las consideraciones anteriores, en el planteamiento general de Mata Gavidia —a quien, repetimos, escogimos deliberadamente por razones más bien paradójicas— encontramos la confirmación de un problema de fondo, que de alguna manera insinuamos ya en líneas anteriores, a saber: la conquista y la colonización, aun entendidas con las connotaciones que ahora suelen darse a la palabra *empresa*, significan sin duda una positiva apertura del mundo en sus totales dimensiones; una innegable apertura no sólo ante la mirada prejuiciosa, etnocéntrica, alienante de la Europa del siglo XVI, sino también ante la mirada desconcertada, atónita, del indio. Es cierto, por otra parte, que esa misma visión del indio se ha ido afinando con el tiempo, hasta utilizar incluso algunos mecanismos de la llamada civilización occidental para percibir con más claridad el fenómeno total de lo humano, con todas las complejidades y ambivalencias que a éste le son consustanciales. He ahí una faceta trascendental de la cadena de acontecimientos históricos que se inician en 1492, y que no concluyen todavía. Una cadena de hechos —negativos los más y positivos unos cuantos desde la perspectiva de los indios— que no se inicia precisamente con el viaje de los vikingos o los melanesios al continente americano, y que, por otro lado, constituye una verdadera revolución en la historia de la humanidad.

En una palabra, y si el problema de fondo se quisiera postular de una manera quizá más vaga, la presencia española en América puede ser utilizada positivamente como un argumento para demostrar que la

historia puede servir también para dirigir la historia misma, o bien para manipularla, a costa de la negación de los mejores elementos ontológicos del propio ser humano. De todas maneras, cabe recordar, de paso, que después de la colonización de América, por ejemplo, se produjeron dos guerras mundiales, invasiones, afrentas internacionales, en pleno siglo XX, en condiciones quizá más deplorables.

Otras contradicciones colaterales de la conquista

Además de la contradicción fundamental que apenas hemos insinuado respecto de la conquista y la colonización, éstas, en Guatemala como en otras partes del América, están llenas de otras muchas contradicciones concomitantes o colaterales.

Algunas de dichas contradicciones, que sólo se esbozan aquí, están representadas en hechos particulares suficientemente documentados por la historia. He aquí algunos ejemplos, tomados al azar, en el caso de Guatemala: la conquista la realiza un personaje carismático y apuesto (según las crónicas), pero cruel y despiadado (según los testimonios más fidedignos de indios y españoles); la realiza acompañado de frailes, como el obispo Marroquín, juicioso y mesurado cuando menos, que predicaban una religión de paz en medio de la guerra y la codicia. La conquista la realiza un personaje que resulta ser el pionero del mestizaje en Guatemala, cuando engendra en el vientre de una misma india de origen mexicano, doña Luisa Xicontecatl, una hija (doña Leonor de Alvarado, la primera mestiza nacida en Guatemala) que es incorporada en la Corte de la Capitanía General, al lado de la madrastra (la esposa legítima de Alvarado); y por otro lado, engendra un hijo (Pedro), que debe sufrir el anonimato, la marginación, la segregación, en el ambiente del barrio indio de Jocotenango (en la Antigua Guatemala), en compañía de su madre, la vieja india tlaxcalteca que aparece por allí en las crónicas pidiendo mercedes o tratos más justos para ella y su hijo bastardo, producto éste del concubinato o quizá de una barraganía no disimulada.

En Guatemala, por otra parte, se produce uno de los más famosos proyectos de conquista pacífica, impulsado en la provincia de la Vera-

paz, por fray Bartolomé de las Casas[28]. Se trata de un ensayo de trascendencia histórica por la posición crítica que asume el conocido fraile dominico respecto del fenómeno de la conquista y por las secuelas universales que todavía se dejan sentir con fuerza en los campos específicos de los derechos humanos y de las relaciones interétnicas, ambos campos todavía vigentes en el mundo contemporáneo.

La Verapaz era una provincia que había resistido todos los intentos españoles de dominación militar; por el celo y coraje con que sus habitantes defendían su territorio y su identidad cultural, la provincia era conocida con el nombre de Tezulutlán (tierra de guerra). Las Casas consiguió el permiso real para poner allí en práctica su proyecto de conquista pacífica, basado éste en una serie de postulados ideológicos que contradecían los propósitos mercantilistas del grueso de los conquistadores y de los nuevos colonos, por entonces atrincherados ya en el Ayuntamiento de la ciudad de Guatemala y en otras instituciones de típico corte colonial. Las ideas fulminantes del dominico, llamadas a convertirse en antecedentes históricos del entonces incipiente derecho de gentes, de las teorías contemporáneas sobre los derechos humanos, y de la antropología americana de todos los tiempos, han sido objeto de una polémica prolongada, lo que demuestra simplemente que tenían facetas ambivalentes, que constituían de cualquier modo un reto al sistema del cual formaban parte al mismo tiempo. El proyecto de la conquista pacífica, si bien se proponía usar procedimientos más humanos y se interesaba en registrar algunas manifestaciones culturales de los nativos —de los cuales ya se pensaba que, no por diferentes, eran inferiores— no deja, ciertamente, de ser un proyecto de conquista, en el que a la postre privaban siempre —como prevalecieron al final— los intereses materiales de la sociedad dominadora.

En el mismo documento en que el gobernador Alfonso Maldonado autorizaba el proyecto de Las Casas, se señalaba que el objeto perseguido era el de atraer a los indios como súbditos de su majestad el rey de España, para que a éste sirvieran «con los tributos moderados que según la facultad de sus personas e pobre hazienda que tienen puedan buenamente dar en oro si en la misma tierra lo oviera, o en algodón,

[28] Sobre el experimento de Las Casas en los términos en que se alude a continuación y su conexión con la Verapaz, véase Rojas Lima, F., *Etnicidad: Teoría y Praxis —La Revolución Cultural de 1990—*, Guatemala, Serviprensa Centroamericana, 1990, 44-57.

o maíz, o en cualquier cosa que tuviere o ello entre si grangearen y acostumbraren a contratar»[29].

Las Casas y su equipo de dominicos ingresan en el territorio de las Verapaces desde Sacapulas, en los dominios ya sometidos del reino quiché. Plantean, como se ha insinuado ya, cambios fundamentales en la ideología y en la praxis de la conquista y, de modo consecuente, en el campo de las relaciones entre los pueblos del mundo (derecho de gentes). El proyecto ideológico de Las Casas, asociado al nombre de las Verapaces y de Guatemala en general —como también lo hemos sugerido ya—, tiene una universalidad y una permanencia que trascienden los límites propios de la conquista de América.

El experimento de Las Casas, sin embargo, como se sabe de sobra, fracasó porque representaba una contradicción evidente frente a todo el sistema colonial, y porque dicha contradicción tenía muchas contradicciones internas, particulares, reflejo de la anterior, que llegaron a minarlo y a desquiciarlo del todo.

Por el camino de Sacapulas, en efecto, por la puerta de acceso en el mar Caribe y desde el asiento principal de los peninsulares y los criollos en la capital de Guatemala, penetró en las Verapaces:

> todo lo que el fenómeno de la dominación colonial representa: el capitalismo (en sus fases previas, rudimentarias, mercantiles, pero en fin, como sistema de producción no conocido en la zona), la religión católica (con todas sus propias implicaciones políticas, económicas, artísticas, culturales en general), una serie de elementos de todo tipo, de gran importancia económica: café, aguardiente, azúcar, trigo, etc.

Los dominicos, en efecto, como parte importante de su proyecto de conquista pacífica, instalaron en la Verapaz la primera gran empresa agroindustrial que funcionó en todo el reino de Guatemala: la hacienda de San Jerónimo, considerada por muchos cronistas e investigadores, como «la más preciosa del reino». En realidad representa un «hecho concreto que ilustra, en la empresa colonial de Guatemala, el vínculo decisivo entre las coyunturas estructural y superestructural en los procesos sociales del siglo XVI»; constituye «la otra visión del mundo que no se conocía en América». La hacienda fue fundada por

[29] De Remesal, A., citado por Rojas Lima, *op. cit.*, 44-57.

los dominicos en una fecha imprecisa entre 1540 y 1550, como parte del experimento de evangelización, pero se trataba en rigor de un proyecto productivo, que alteró radicalmente el universo social y cultural de los indios.

Resulta sintomático el hecho económico y social de la hacienda San Jerónimo, sobre la que existen referencias abundantes, antiguas y modernas:

> ...alcanzó su máximo apogeo económico, en las manos de los propios dominicos, cuando se había sellado ya el fracaso del proyecto de conquista pacífica. En la segunda mitad del siglo XVI, en efecto, el pacto suscrito por el Gobernador Maldonado, en nombre del rey, por el cual se aseguraba el nuevo tipo de conquista, había sido ya violado por influencias de los encomenderos que controlaban el Ayuntamiento de Guatemala. Las prohibiciones sobre la encomienda, el repartimiento de indios, la presencia de militares y todas las promesas del Gobernador («y mandaré que ningún español les moleste, ni vaya a ellos, ni a sus tierras, so graves penas por tiempo de cinco años...», Remesal, 1966:313), eran cosas del pasado.
>
> Como el convenio de conquista pacífica no duró ni los cinco años a que el mismo se refería inicialmente; y como se comenzara a hacer todo lo que el Gobernador había prohibido; y como para ello Maldonado había empeñado su propia palabra y la del rey («Por ende digo y os prometo, y doy mi palabra en nombre y de parte de Su Majestad, por los poderes reales que tengo...»); y como en las nuevas políticas y conductas que sustituyeron a las ofrecidas por Las Casas estaban comprometidos los mismos dominicos, los indios se preguntaban, entre ingenuos y socarrones, dónde estaba la palabra del rey y la de su más alto representante en Guatemala [30].

La hacienda de San Jerónimo en particular, a donde llegó la primera inmigración masiva de esclavos negros, y donde trabajaban también indios esclavos, naborías, indios libres, etc.; y todo el proyecto de conquista pacífica —principalmente en sus resultados prácticos que contradicen las ideas y propósitos de Las Casas—, representaron, y repre-

[30] Rojas Lima, F., *op. cit.*

sentan todavía hoy en sus proyecciones históricas, un modo de ver el mundo, un modo de organización de las fuerzas productivas, todo «un sistema ideológico, exótico, subversivo, brutal, desde la perspectiva india, por supuesto».

La hacienda de San Jerónimo, el establecimiento del pueblo español llamado Nueva Sevilla en territorio de las Verapaces, y las formas de comportamiento de otras oleadas sucesivas de modernos inmigrantes (belgas, ingleses, alemanes, suizos, norteamericanos, ladinos, guatemaltecos, etc.) que han ido llegando sucesivamente, son todos hechos históricos que han representado despojo y explotación para los indios de la zona, pertenecientes a la etnia kekchí en su mayoría. Todas aquellas inmigraciones han sido representativas de la civilización occidental y han llegado, todas ellas, precedidas de discursos cristianos de paz, amor y humildad; discursos, sin embargo, negados al mismo tiempo por una praxis social acaparadora, agresiva, ambiciosa, etnocéntrica, negadora de los propios postulados axiológicos, de los principios éticos, de la prédica solidaria y racional que siempre se utilizaron como bandera de toda campaña expansionista. Y el modelo de las Verapaces, según lo demuestra la historia, se repite en todo el territorio guatemalteco sólo con pequeños cambios de matiz y coyuntura.

Ante aquellas corrientes ideológicas y pragmáticas de origen foráneo, según lo hemos dicho en otra parte:

> ...los indios reaccionan con perplejidad, con frustración, con desconfianza, con odio reprimido, y se aferran a los mecanismos sociales y culturales que les permiten afirmar su identidad, deslindando los grandes universos de una y otra cultura. A falta de armas poderosas, a falta de otros recursos materiales decisivos, los indios se aferran a su cultura milenaria, a la precaria seguridad que la misma puede brindarles, ahora ya con sus grandes remiendos evangélicos y utilitarios. Los indios reaccionan como lo hacen todos los pueblos oprimidos o explotados del mundo, en todas las épocas, y acumulan una experiencia histórica peculiar, con sus propias formas de comportamiento y otras expresiones simbólicas que son difíciles de entender y explicar para los pueblos y grupos opresores de todas las épocas y latitudes [31].

[31] *Ibidem.*

El mestizaje y sus contenidos ambivalentes

El tema del mestizaje ha sido también motivo de reflexiones y de polémicas diversas e interminables. Por lo general suelen compararse los dos tipos de conquista que se dieron en América: el de los ingleses en la parte septentrional del continente, y el de los españoles y portugueses en la América llamada ahora latina. Se suele insistir, por otra parte, en los nuevos tipos de cultura mestiza (o ladina, como se la llama en Guatemala), en las nacionalidades emergentes, en las repúblicas nuevas surgidas a raíz de los movimientos independentistas del siglo XIX, en el nuevo espíritu y la propia cosmovisión de la América postcolonial. Pero este fenómeno histórico también, irrecusablemente, está lleno de sus propias y profundas contradicciones.

Por una parte se han señalado los orígenes arbitrarios —a veces en desmedro y con desprecio de las entidades políticas y culturales prehispánicas— que corresponden a las nuevas unidades político-administrativas surgidas de las jornadas independentistas; han sido consideradas estas nuevas unidades republicanas dieciochescas, como simples prolongaciones coloniales, dependientes de los nuevos focos de poder en el marco de las relaciones internacionales. Del mestizaje mismo, en general, se ha dicho que tiene antecedentes espurios, vinculados a la agresión sexual o la marginación social originarias, y se ha insistido en señalar sus secuelas de ambivalencia, de inconsistencia sin límite y sin fondo, en el entorno de pueblos, grupos sociales y personalidades individuales. Mucho de todo esto resulta cierto y crucial en casos, coyunturas y circunstancias que se repiten sin cuenta, más aún en países como Guatemala.

El fenómeno del mestizaje, sin embargo, el del hombre mestizo y sus propios perfiles culturales —con todo lo diluidos o ambivalentes que éstos pudieran ser—, no es un fenómeno ficticio ni mucho menos. Es un fenómeno, traducido al plano más amplio de la heterogeneidad social, tan viejo como la humanidad misma y tan cómplejo como ella. No falta incluso quien lo considere necesario para la pervivencia y el enriquecimiento ontológico del hombre y de la cultura que éste genera, sin que ello implique una tácita aprobación de los fundamentos aberrantes y espurios en los que ha descansado a veces en la historia.

En algún sentido sutil, que quizá pudiera parecer artificioso, el mestizaje se puede comparar con el propio descubrimiento y la conquista

de América, en la forma en que estos acontecimientos son entendidos por analistas sociales modernos, como Tzvetan Todorov[32]. Para empezar, este autor usa, sin titubeos o reserva alguna, para designar la hazaña de Colón —que en sí misma fue sin duda una hazaña—, la palabra «descubrimiento»: porque este hecho —dice— representa «el encuentro más asombroso de nuestra historia», porque «es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente», porque 1492 marca el comienzo de la era moderna. Todorov está hablando de aquella tremenda coyuntura que constituye la gran apertura del mundo a los ojos de todos los humanos, a la que nosotros hemos aludido antes. Aun reconociendo —sugiere Todorov— que «la historia del globo está hecha de conquistas y de derrotas, de colonizaciones y de descubrimientos de los otros», no se puede dejar de reconocer que en 1492, cuando Colón atraviesa el Atlántico, «los hombres descubrieron la totalidad de la que formaban parte, mientras que, hasta entonces, formaban una parte sin todo».

Se puede aprobar o desaprobar la opinión de Todorov cuando, abstrayendo un tanto a Colón de su contexto social e histórico, afirma que no fue sólo la codicia el móvil que impulsó al marino genovés a lanzarse a las profundidades recónditas de la mar océana; cuando, haciendo énfasis en la personalidad de aquel que a muchos parecía el prototipo del iluso, afirma que el verdadero móvil de Colón fue su disposición obsesionante por conseguir la «victoria universal del cristianismo». Empero, al empezar a plantear el problema fundamental del *otro*, respecto del descubrimiento y la conquista, Todorov señala que Colón no entendió nunca «que los valores son convencionales, que el oro no es más valioso que el vidrio "en sí", sino sólo dentro del sistema europeo de intercambio». El autor citado afirma además, paladinamente, que «la necesidad de dinero y el deseo de imponer al verdadero Dios no son mutuamente exclusivos», y agrega que la sed de oro, el ansia por los bienes materiales constituye el lado humano de los españoles, pues éstos «pertenecen, históricamente, al período de transición entre una Edad Media dominada por la religión y la época moderna que coloca los bienes materiales en la cumbre de su escala de valores». Los cris-

[32] Todorov, T., *La Conquista de América. El Problema del Otro,* México, Siglo XXI editores, 1989, *passim*.

tianos —acota Todorov— traen al Nuevo Mundo la fuerza de su religión y se llevan de él el oro y la riqueza.

Traemos al primer plano de nuestro análisis general los planteamientos del investigador citado, porque muchos de ellos, en su esencia, siguen teniendo vigencia plena respecto de la realidad colonial y contemporánea de los indios de Guatemala —de muchos de ellos cuando menos—. Pareciera que los juicios particulares de Todorov respecto de Colón, siguieran siendo aplicables a los conquistadores, a los criollos, a otros extranjeros que llegaron después a Guatemala (principalmente en el siglo XIX), a los ladinos que se quedaron en los pueblos de los indios, en fin, a todos «los otros».

La peculiar captación del *otro*, es decir, del indio, en Colón primero y en los conquistadores en general después, es sin duda uno de los problemas centrales que plantea Todorov:

> La actitud de Colón respecto a los indios descansa en la manera que tiene de percibirlos. Se podrían distinguir en ella dos componentes, que se vuelven a encontrar en el siglo siguiente y, prácticamente, hasta nuestros días en la relación de todo colonizador con el colonizado; ya habíamos observado el germen de estas dos actitudes en la relación de Colón con la lengua del otro. O bien piensa en los indios (aunque no utilice estos términos) como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no sólo los ve iguales, sino también idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente los inferiores son los indios): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo. Estas dos figuras elementales de la experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, del propio yo con el universo; en la convicción de que el mundo es uno [33].

El problema de fondo estriba en que las relaciones interétnicas, el fenómeno de la etnicidad en general, en el cuadro amplio de la conquista de América y sus proyección históricas actuales, pero también

[33] *Ibidem*, 50.

en casi cualquier otro contexto histórico, es un fenómeno que implica necesariamente relaciones de poder. De ésta cuenta Colón, el visionario, el idealista, el evangelizador, al igual que Pedro de Alvarado, que los conquistadores y colonos de épocas sucesivas, no pueden sustraerse del momento estructural inherente a todos los procesos culturales e interculturales. Incluso los frailes, los misioneros más piadosos y bien intencionados, no pueden nunca disociar los contenidos ideológicos de la conquista de los contenidos terrenales y utilitarios de la misma. La obsesión por el Evangelio que se hace evidente en las primeras reflexiones de Colón y en las de los conquistadores que le suceden, se trueca fácilmente en la obsesión por el oro, por las mujeres, por las riquezas materiales. Colón lo pone de manifiesto en sus reflexiones subsiguientes:

> Creo que si comienzan (Vuestras Altezas), en poco tiempo acabarán de los haber convertido a nuestra Santa Fe multidumbre de pueblos, y cobrado grandes señoríos y riquezas, y todos sus pueblos de España, porque sin duda es en estas tierras grandísimas suma de oro... Vuestras Altezas tienen acá otro mundo, de donde puede ser tan acrecentada nuestra Santa Fe y de donde se podrían sacar tantos provechos... Por voluntad divina, he puesto so el señorío del Rey y de la Reina, nuestros señores, otro mundo, y por donde la España, que era dicha pobre, es la más rica [34].

La concepción del otro, por tanto, principalmente en una abierta relación de conquista, o colonial, se traduce no sólo en términos de superioridad-inferioridad, en términos de negación del colonizado, sino en términos también de explotación, lo cual conlleva necesariamente la fuerza, la agresión, la guerra. En el entorno general del descubrimiento y la conquista, y de la vida colonial después, encaja fácilmente el fenómeno particular del mestizaje. Éste implica también la relación colonial, la ambigüedad general en que, como dice Todorov, «la alteridad humana se revela y se niega a la vez». El mestizaje se produce en una sola línea (hombre blanco con mujer india) y sus orígenes se vinculan a relaciones bastardas o ilegítimas: el concubinato, la violación, el estupro, la barraganía. La excepción de la regla son los matrimonios o las

[34] *Ibidem*, 52.

uniones conyugales más o menos regulares o legítimas, que también se dieron eventualmente.

Uno de los problemas del mestizaje, de los muchos no resueltos todavía, así se entienda como un simple hecho biológico o como un fenómeno cultural, consiste en que parte de la negación, del menosprecio de la dignidad, de las propiedades ontológicas del otro (del inferior, por supuesto), y se prolonga en las mismas direcciones. El producto del mestizaje, por tanto, es un ente biológico o cultural que se aparta de sus gérmenes estigmatizados —del elemento indio—; o se prolonga en un estado de ignorancia o indiferencia respecto de sus orígenes, en el mejor de los casos; en un estado de vergüenza o autonegación, en las peores circunstancias, que, dicho sea de paso, son las más frecuentes. El mestizo (el ladino en Guatemala) deviene entonces, si no en el enemigo, cuando menos en la contraparte del indio, en una relación que mantiene muchos de los resabios coloniales.

En países como Guatemala el problema del mestizaje se hace más acuciante y generalizado por tres razones principales: a) la comprobada fuerza cultural de los pueblos que habitaron el territorio en la época precolombina, que ha permitido una proyección de dicha fuerza cultural a lo largo del tiempo y por encima de las más adversas circunstancias o coyunturas históricas; b) la violencia y la codicia a veces incontroladas de que hicieron gala los conquistadores, que tenían a Pedro de Alvarado como jefe y prototipo. Quizá el proyecto de conquista pacífica de Las Casas se explica, no como producto del azar, no como mera casualidad, sino en función de la antinomia, de la contraposición entre aquel tipo de cultura precolombina desarrollada y las formas que adquiere la conquista en Guatemala; c) la prolongación en el tiempo —por causas endógenas y exógenas— de las condiciones estructurales negativas que dieron paso al mestizaje, y que, en el caso de Guatemala, difieren mucho quizá de las condiciones correspondientes a otros países latinoamericanos de hoy.

Las razones anteriores han sido evidenciadas de modo casi incontrovertible por la historia y la etnología modernas, pese a los residuos colonialistas que en una y otra de tales disciplinas pudieran encontrarse todavía.

En efecto, los pueblos indios de Guatemala, desde los lacandones y los itzaes, que sólo fueron conquistados por los españoles a finales del siglo XVII, hasta los conglomerados indios contemporáneos, han de-

mostrado una vitalidad étnica extraordinaria, una capacidad inagotable para mantener su propia identidad cultural; los signos diacríticos de su cultura no han podido ser suprimidos del todo, pese a su posición estructural subordinada. No se puede negar que en dicha posición ha sido muy difícil para los indios salir más o menos airosos en el juego de la alteridad, cuyas reglas han sido impuestas siempre, desde el siglo XVI hasta el presente, por los sectores que retienen el poder.

Eso que aquí llamamos las reglas del juego de la alteridad, en el caso particular de Guatemala, y quizá también en el de todos los países americanos, implica no sólo el sujetivismo, la indiferencia, el prejuicio, el paternalismo, la superioridad frente a la verdadera calidad ontológica del indio, sino también, casi como regla general, la agresión cultural física, y, más aún, la explotación económica. El indio ha sido siempre la mano de obra, forzosa o barata, en que ha descansado la economía cuyos excedentes contribuyeron a la grandeza de las viejas metrópolis coloniales, así como de los actuales focos del poder nacional e internacional.

No se puede dejar de reconocer que, en el pasado como en el presente, se han desplegado esfuerzos aislados por superar las condiciones del antiguo colonialismo y del moderno neocolonialismo interno y externo; pero en realidad nunca han sido decisivos tales intentos por conseguir, cuando menos, una situación ideal de reconocimiento honesto, de conocimiento objetivo (científico) y de acrecimiento equitativo de las distintas expresiones culturales de los grupos diversos que conforman una sociedad heterogénea multiétnica, como es en efecto la sociedad guatemalteca. Antes bien, los regímenes republicanos que se instauran desde la independencia (1821), y los regímenes autoritarios de las décadas últimas, han buscado mantener las condiciones coloniales que permiten consolidar el subdesarrollo, la marginación, de la mitad india de la sociedad. En los casos en que, desde las mismas posiciones indias, se han intentado alterar del todo, o tan sólo aligerar, aquellas condiciones de subyugación, la respuesta ha sido contundentemente violenta, rayana a veces en el etnocidio más repugnante. En consecuencia, las relaciones interétnicas de los tiempos modernos perpetúan las taras coloniales, con todos los contenidos etnocéntricos acumulados en un lado de la raya cultural, y con las actitudes defensivas, de desconfianza, de rencor, que se siguen acumulando en el sector indio de la sociedad. Lo anterior quiere decir que los términos de la ecuación, de la alteri-

dad, del fenómeno específico de la etnicidad (entendida ésta como el contraste, la interrelación propia de los grupos étnicos que conforman unidades sociales mayores, con su evidente especificidad y su oposición frente a otros grupos de su especie), no han sido justipreciados del todo, y casi nunca han estado debidamente orientados al *conocimiento*, al *reconocimiento*, al *crecimiento* equitativo y realista de la identidad cultural que es propia de *nosotros* y de los *otros*: de los indios y los españoles en la época colonial, y de los indios y los ladinos en el caso específico de la Guatemala moderna.

Volviendo a la situación colonial directa, anterior al surgimiento de los regímenes nacionales, es necesario insistir en que la relación de alteridad no se limita a la simple actitud negativa de los europeos en cuanto a captar al otro, al polo opuesto pero complementario de la referida relación colonial; no se trata de un simple fracaso en el terreno de la concepción existencial —aspecto éste que a veces parece sobreenfatizado en el enfoque de Todorov— sino de una situación colonial que, como lo hemos indicado anteriormente, conlleva un despojo material sistemático, prolongado más allá de la independencia nacional en 1821.

El problema del mestizaje considerado en términos específicos ofrece complicaciones teóricas muy profundas, de orden biológico y sociológico principalmente. De manera simplista y general se entiende el fenómeno como el entrecruzamiento de razas diferentes, pero la moderna antropología se ha encargado de demostrar que el término raza sólo tiene una validez bastante relativa. Se sabe, por ejemplo, que la humanidad entera ha estado sometida a un constante proceso de hibridización, hasta el punto en que el concepto de raza pura ha devenido insostenible por lo que tiene de irreal o subjetivo. El concepto de raza en general responde a orígenes predarwinianos, colonialistas, de denominación entre pueblos o grupos sociales. Se han propuesto, por ello, conceptos sustitutivos un tanto más objetivos o un tanto más viables en cuanto a superar las limitaciones subjetivas y acientíficas propias del término raza. Entre tales conceptos figuran el de poblaciones reproductoras que difieren unas de otras en la frecuencia de uno o más rasgos genéticos; o el concepto de «cline» (del griego *kline*: lecho), explicado éste como «la variación regular en el espacio, de uno o más rasgos físicos, o que se manifiesta en la frecuencia de dichos rasgos en pobla-

ciones vecinas»[35]. Este criterio toma en cuenta otros factores adicionales como los ecológicos, históricos, demográficos (migraciones), etc.

Desde el punto de vista biológico, la caracterización o diferenciación de los grupos se hace más consistente cuando la endogamia se presenta de modo significativo, aun en el caso de sociedades altamente heterogéneas como, para citar sólo unos cuantos ejemplos, los Estados Unidos de América, la Unión Soviética, España, Guatemala, etc. El problema particular de la endogamia, sin embargo, aparte de las complicaciones genéticas a las cuales supuestamente da origen, presenta también otras de carácter estrictamente sociológico, que pueden ser igualmente divergentes. Y en tales circunstancias se concede más notoriedad e importancia a las diferencias intergrupo que a las diferencias intragrupo. En la formulación de estos cuadros particulares de estratificación inciden incuestionablemente los factores históricos y la manera como los grupos se insertan en las sociedades globales.

En casos específicos de un entrecruzamiento biológico intensivo, algunos de los grupos o poblaciones concurrentes pueden diluirse en el *pool genético* de las sociedades globales, hasta el punto de hacerse casi imperceptibles. Éste es, por ejemplo, el caso de las fuertes corrientes de inmigración negra que, casi durante los cinco siglos transcurridos desde la conquista, llegaron a Guatemala en oleajes sucesivos y por causas relacionadas casi todas con el homotráfico colonial en el que participaron las principales potencias europeas del siglo XVI. Se dan casos, asimismo, en que la endogamia, más que a barreras naturales, obedece a razones predominantemente culturales, agravadas éstas por determinados esquemas de jerarquización de orden económico, político, etc.

Tal es el cuadro abigarrado y complejo que presenta el mestizaje en Guatemala y en cierta medida en toda la América hispana. Los españoles constituían ya un pueblo altamente mestizo desde antes del siglo XVI. El fenómeno del descubrimiento y la conquista, por otra parte, obedece más bien a razones históricas y económicas que puramente culturales o psicológicas. España estaba saliendo de la Edad Media y los españoles llegaban a América en pos de riquezas o de mejores oportunidades económicas, y éstas resultaban apremiantes, aun en un com-

[35] Weiss, M. L., y Mann, A. E., *Human Biology and Behavior, an Anthropological Perspective*, Boston, Little Brown and Co., 1971, 351 y 499.

plejo contexto de condicionamientos ideológicos contradictorios, derivados principalmente de una religiosidad rayana en el fanatismo. A diferencia de los colonizadores ingleses, los españoles llegaron inicialmente con pocas mujeres o sin ellas. De ahí que el mestizaje, en sus inicios, se asiente en fundamentos espurios o deleznables, aun en relación con la época y las circunstancias. La barraganía, el concubinato, la violación, el estupro, los servicios personales, son todos fenómenos que sirven de basamento al mestizaje en términos generales.

En resumen, repetimos, el fenómeno del mestizaje adquiere, en Guatemala cuando menos, características muy particulares y profundamente contradictorias. Primero, alcanza éste niveles cuantitativos apreciables, con una fuerte presencia de la corriente negra que, paulatinamente pero de modo constante por un largo período que dura casi cinco siglos, se diluye, así en el plano genético como cultural, en el trasfondo de la sociedad guatemalteca. En el año 1808, por ejemplo, en un informe oficial del Real Consulado de Comercio, se presentaba el siguiente cuadro demográfico de Guatemala:

646.666 indios de todos los sexos y edades
313.334 pardos y algunos negros
40.000 blancos
1.000.000 = total de habitantes [36]

No obstante que los indios han constituido siempre una mayoría indiscutible; que, por otra parte, han observado reglas de endogamia más o menos estrictas, espontáneas o forzadas, según los criterios que se usen para el efecto de analizar dichas reglas; y que, finalmente, han observado una adherencia consistente a sus propios patrones culturales ancestrales, los mestizos demuestran un índice de crecimiento vegetativo constante y apreciable desde el arribo mismo de los europeos. Los mestizos, o ladinos como se les llama ahora en Guatemala, surgen como un grupo marginal, pero con el tiempo se convierten, como los criollos en su momento, en el grupo heredero de la ideología colonial. Cuando se introducen en los «pueblos de indios» de la época colonial, desarrollan una praxis social parecida, en buena medida, a la de los primeros

[36] Contreras, D., *Una rebelión Indígena en el Partido de Totonicapán en 1820*, Guatemala, USAC, 1968, 21.

colonizadores españoles, es decir, una praxis astuta y segregacionista. Sin embargo, de la misma manera que no pueden negar su ancestro indio desde el punto de vista genético, tampoco pueden soslayar una clara influencia cultural india, principalmente a raíz de la independencia y en un período que se extiende hasta la actualidad. Por ello, el aspecto cualitativo del fenómeno del mestizaje se hace extraordinariamente complejo en la Guatemala contemporánea, dando paso a una situación de heterogeneidad étnica, en que los mestizos se han visto obligados a apropiarse de los símbolos indios para definir una identidad precaria, la cual se complementa, paradójicamente, con actitudes paternalistas, asimiladoras o abiertamente segregacionistas en detrimento de los indios. La estructura de la sociedad guatemalteca, por consiguiente, en especial la de las dos últimas centurias, se hace mucho más compleja, y lo mismo ocurre con las manifestaciones superestructurales de dicha sociedad nacional, puesto que el cuadro general de las interrelaciones sociales presenta al mismo tiempo matices de una genuina estructura de clases, de castas eventualmente, y de típicos grupos étnicos, de la manera como estos se explican en el campo de la antropología moderna. Y el problema de fondo consiste en que dicho cuadro estructural de la sociedad guatemalteca es, con mucho, una prolongación colonial.

Atendiendo los antecedentes históricos y la dirección que observan ahora los procesos sociales en Guatemala, como en otras sociedades contemporáneas de distinto tipo, parece necesario reconocer, en conclusión, la viabilidad de las categorías conceptuales de *grupos étnicos* y de *etnicidad*, para explicar en parte la naturaleza esencial de aquellos procesos sociales. Los grupos étnicos, por supuesto, se entienden aquí como unidades sociales relativamente endógamas, delimitados por la concurrencia de signos culturales diacríticos que se complementan con procesos particulares de identificación, de autoadscripción, de inserción en unidades sociales más inclusivas o de mayor envergadura, lo cual implica también un particular esquema de interrelaciones, de contrastes, de acciones y reacciones, frente a otras unidades sociales semejantes.

La cultura resulta un importante elemento definitorio de los grupos étnicos, pero debe conceptualizarse en todas sus implicaciones sociales (estructurales y superestructurales) y en sus efectos políticos específicos, es decir, atendiendo el papel que se asigna a la cultura en las

correspondientes y específicas relaciones de poder. Los grupos étnicos, por tanto, son unidades socioculturales, y son típicas unidades políticas cuando, en contraposición con otras unidades semejantes y concurrentes, dan forma definida al fenómeno propio de la etnicidad[37].

Una palabra final sobre el tema del mestizaje: éste es un fenómeno social de profundos contenidos dialécticos que sólo pueden ser captados por las corrientes teóricas más dinámicas de la antropología y la sociología modernas. No puede ser analizado sólo a la luz de criterios literarios trasnochados, de idealismos demagógicos e insustanciales, de actitudes paternalistas, o complejos de culpabilidad, o desde otros ángulos psicologizantes similares. No se puede negar que es un hecho social de grandes repercusiones universales e íntimamente vinculado al descubrimiento y conquista de América, pero también es innegable que demanda criterios científicos más depuradamente objetivos.

El mismo concepto de *sincretismo cultural*, tan común en ciertas corrientes antropológicas y tan manido en los círculos legos y profanos, no puede entenderse sino como un intercambio de rasgos culturales distintivos, en un proceso hábil, dialéctico, abierto, de orientación política, y vinculado a los cambios en las estructuras sociales[38]. Sólo entendido de esta manera dinámica, dicho concepto resulta útil para entender las relaciones interétnicas que se producen en el seno de la sociedad guatemalteca del presente.

Hablar de sincretismo en el campo restringido de la religión, o en el campo más amplio y heterogéneo de la cultura, en términos de una simple mezcla de elementos diferentes, de la cual se obtiene un producto que no se asemeja a uno ni a otro de sus componentes originales, pero que tampoco representa conflicto alguno sino, por el contrario, un estado de armonía o adaptación eficaz, hablar del sincretismo en tales términos revela simplemente una carencia absoluta de criterios analíticos científicos sobre la vida social en general. Desde sus orígenes históricos, como desde sus raíces etimológicas, el sincretismo nada tiene que ver con una mezcla definitiva para dar paso a una tercera entidad conciliadora; por el contrario, como ocurría entre los cretenses antiguos donde tuvo su origen, el sincretismo era un fenómeno social que im-

[37] Rojas Lima, F., *op. cit., passim*.

[38] Rojas Lima, F., «El Sincretismo Cultural: un enfoque sincrético», *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, Guatemala, AAGHG, 1983, 89-121.

plicaba lucha, luego conjunción precaria y convencional, y finalmente separación, y de nuevo, lucha continuada.

En términos amplios, quizá un tanto parecidos, se puede describir la etapa colonial de Guatemala. En tanto muchos fenómenos concomitantes como el mestizaje, como un problema fundamental del sincretismo, sólo se puede entender en un contexto que rebasa los linderos puramente culturales para extenderse en el ámbito de lo político, de lo ideológico propiamente dicho y en otros muchos campos de la vida en sociedad.

Capítulo II

TRADICIÓN DE CONQUISTA Y REACCIÓN DE AUTONOMÍA

La cuestión central del presente capítulo se relaciona ciertamente con un viejo tema tratado de manera controvertida desde los comienzos mismos de la conquista de América. Se trata, en términos muy generales, de los derechos verdaderos, del *justo título*, en que se funda la acción conquistadora y la posterior organización sociopolítica de las posesiones coloniales en las Indias.

Aunque aquí no nos proponemos reproducir *in extenso* las conocidas tesis de Francisco de Vitoria, ni otros hechos como la famosa polémica entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, la actitud desafiante de fray Antonio de Montesinos (1511) en La Española, o del mismo Las Casas desde su obispado de Chiapas y sus acciones pacifistas en la provincia de la Verapaz, conviene decir, no obstante, que los indios tuvieron sin duda noticia cierta de las aludidas posiciones críticas o disidentes. Es decir, se percataron de alguna manera de la gran polémica universal que provocara en su momento y sigue provocando todavía el acontecimiento multifacético del descubrimiento y la conquista de América.

El proyecto de conquista pacífica emprendido por Las Casas en la Verapaz, por ejemplo, fue conocido en todas sus connotaciones en Guatemala, así en las filas de los colonizadores como en las de los colonizados. Aun las ideas de Vitoria, más lejanas y sofisticadas, debieron tener una influencia en la conducta pragmática de los indios colonizados. Vitoria, de manera indirecta si se quiere, en efecto, rechazó abiertamente el pretendido dominio del emperador sobre todo el orbe, negó el poder temporal del papa en cuanto a transferir derecho alguno sobre

las tierras descubiertas, rebatió incluso el alegato *Ius Inventionis* (Derecho de Descubrimiento) para justificar el citado dominio sobre las tierras ocupadas, «porque los habitantes del Nuevo Continente eran verdaderos señores pública y privadamente», y porque «tal título —del *Ius Inventionis*— no puede fundar la posesión de los españoles, del mismo modo que no podría fundar la de los bárbaros si ellos nos hubieran descubierto a nosotros»; aun el propio derecho de evangelización como base de la conquista y de las acciones colonizadoras fue condicionado por Vitoria; y los «títulos justos o legítimos» reconocidos por este notable profesor salmantino, no dejan de exhibir también una base precaria. Todas las ideas polémicas de Vitoria, en fin, contenidas en sus famosas *Relectio de Indis* (1538) y *Relectio de Iure Belli* (1539)[1], tuvieron sin duda repercusiones en América, ora directa, ora indirectamente.

Una manera de otorgar una endeble y artificiosa base de legitimidad a la guerra de conquista fue el famoso documento, elaborado por los jesuitas Juan López de Palacio Rubio y fray Matías de Paz en 1513, conocido ahora con el nombre de *Requerimiento de Palacio Rubio*. Su contenido se reduce a anunciar a los nativos que Dios, por medio de Jesucristo, había dado al apóstol Pedro y a sus sucesores todo poder material y espiritual en este mundo, y uno de ellos (el papa español Alejandro VI), en virtud de tal potestad, había hecho donación de los territorios descubiertos y por descubrir en las Indias occidentales a los reyes españoles, con tal de que se preocuparan por la predicación del Evangelio a los naturales; es más, señaló que los indios quedaban obligados a reconocer la suprema potestad de la Iglesia y la donación hecha a los reyes, pues en caso contrario era lícito utilizar la fuerza para hacer efectivo el dominio:

> con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia, y al de su Majestad, y tomaremos vuestras mujeres e hijos, e los haremos esclavos, e como tales los venderemos, e dispondremos de ellos como sus Majestades mandaren, e os tomaremos vuestros bienes, e os haremos

[1] Véase Mata Gavidia, J., *La Influencia de España en la Formación de la Nacionalidad Guatemalteca*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1981, 25-38.

> todos los daños e males que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor e que le resisten e contradicen [2].

La pieza aquella, en su letra, es una muestra fehaciente del espíritu depredador que hubo en las guerras de conquista de América. El susodicho documento, repetimos, resulta extraño, aun en el contexto histórico e ideológico en que fuera elaborado.

Sin embargo, el requerimiento no fue suficiente justificación, pues de hecho en los pocos casos en que se llevó a cabo la lectura del mismo fue en latín, con la ayuda si se podía de algún intérprete, pero sin mediar tiempo alguno para que los naturales no pudieran reflexionar sobre el significado de lo que habían escuchado y así poder dar una respuesta, pues acto seguido les hacían la guerra. Los españoles buscaron entonces otra justificación y así empezaron a decir que los indios no eran personas y que por lo tanto se les podía esclavizar. Por eso el papa Paulo III, en 1537, a petición de Bartolomé de las Casas, definió que los indios eran seres racionales, que como a tales se les debía tratar y que no había ninguna justificación para esclavizarlos:

> Pero Nos que (aunque indignos) en la tierra tenemos el poder del mismo Jesucristo nuestro Señor, y con todas nuestras fuerzas buscamos para traer a su rebaño por estar fuera de él las ovejas que nos están encomendadas, considerando que los indios como verdaderos hombres, no sólo son capaces de la fe cristiana, pero según estamos informados la apetecen con mucho deseo. Queriendo obviar los dichos inconvenientes con suficientes remedios, con autoridad apostólica, por estas nuestras letras o por su traslado firmado de algún notario público, y sellado con el sello de alguna persona puesta en dignidad eclesiástica, a quien se dé e mismo crédito que a propio original determinamos y declaramos (no obstante lo dicho ni cualquiera otra cosa que en contrario sea) que los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los cristianos, aunque más estén fuera de la fe de Jesucristo, que en ninguna manera han de ser privados de su libertad, y del dominio de sus bienes, y que libre y lícitamente pueden y deben usar, y gozar de la dicha su libertad y do-

[2] Fernández de Oviedo y Valdés, G., *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Ediciones Atlas, 1959, III, 227-228.

> minio de sus bienes, y en ningún modo se deben hacer esclavos y si lo contrario sucediere, sea de ningún valor ni fuerza [3].

La decisión papal, empero, no fue obedecida en lo más mínimo por los muy católicos monarcas españoles y sus conquistadores durante más de siete años, pese a que la única justificación que tenían de la conquista era la bula papal *Inter Caetera*, que en nombre de Dios les había concedido las tierras descubiertas y las que en adelante descubrieran. Y así, contra toda ley, continuaron haciendo esclavos y tratando a los indios como si no fueran humanos.

Es bien sabido que uno de los resultados importantes de la generalizada controversia sobre la legitimidad de la conquista, de la colonización y de los procedimientos peculiares por los cuales se canalizaron ambos hechos históricos, fueron las llamadas leyes nuevas u *Ordenanzas de Barcelona*, promulgadas en 1542. Éstas, ciertamente, perseguían corregir los múltiples crímenes cometidos contra los indios, y las más notorias aberraciones del régimen colonial. En efecto, los desórdenes eran tales que ya en 1530 los mismos encomenderos habían escrito a la Corona solicitando perpetuidad en las encomiendas, pues el temor a perderlas era lo que, a su juicio, los llevaba a «desollarlos y sacarles todo el oro o ropa o todo aquello con que pueden servir y tratar mal las personas de los caciques» [4]. En el segundo juicio de residencia, en su contra, tanto Pedro de Alvarado como su hermano Jorge fueron acusados de extrema crueldad; como no pudieron desvirtuar el cargo, la Corona les obligó a pagar una multa. Del primero de ellos y su trato a los indios se dijo:

> mandándoles dar de palos y azotes y coces y dándoselos ellos y quemando muchos señores principales por los amedrentar para que sirviesen por hacer por parientes y amigos suyos que los tenían encomendados [5].

[3] De Remesal, A., *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Madrid, BAE, 1964, I, 234.

[4] Rodríguez Becerra, S., *Encomienda y conquista: los inicios de la colonización en Guatemala*, Sevilla, Seminario de Antropología Americana, 1977, 128.

[5] Kramer, W., *The Politics of Encomienda Distribution in Early Spanish Guatemala, 1524-1544*, Warwick, tesis sin publicar, 1988, 185.

En cuanto a Jorge, uno de sus escuderos, Alonso Cabezas, describió el trato que aquél daba a sus indios de encomienda: «matándolos y aperreándolos y ahorcándolos y echándolos en hoyos por las traiciones que hacían» [6].

Aun cuando las leyes nuevas no se aplicaron plenamente y con la debida eficacia, como casi todas las leyes protectoras de los indios, éstos se percataron de su espíritu y de sus efectos. El *Memorial de Sololá* [7] hace constar lo siguiente:

> Durante este año (1549) llegó el Señor Presidente Cerrado (*sic*) [...]. Cuando llegó condenó a los castellanos, rebajó los impuestos a la mitad, suspendió los trabajos forzados e hizo que los castellanos pagaran a los hombres grandes y pequeños. El Señor Cerrado alivió verdaderamente los sufrimientos del pueblo. Yo mismo lo vi ¡oh hijos míos! En verdad muchas penalidades tuvimos que sufrir.

Alonso López de Cerrato, presidente que fue de la Audiencia de los Confines y gobernador de Guatemala, se empeñó precisamente, con grandes dificultades y no pocos contratiempos, en hacer una más efectiva y justa aplicación de las leyes nuevas. Este especial cuerpo de normas, referido a Guatemala, refleja en el terreno de la praxis la contraposición de personajes específicos como el conquistador Pedro de Alvarado, fray Bartolomé de las Casas y Alonso López de Cerrato; muestra asimismo la conducta y los criterios encontrados que se daban, por ejemplo, entre los dominicos y otras órdenes religiosas, entre los peninsulares, los criollos encomenderos, los hacendados, artesanos y otros estratos de la sociedad colonial, frente a la posición estructural de los indios, las *castas*, los mestizos, etc.

Las *Ordenanzas de Barcelona* o *Leyes Nuevas de Indias para el Buen Trato y Preservación de los Indios*, como se llamaron propiamente, abarcan «un conjunto extenso de regulaciones sobre el trato a los indios, en especial respecto del uso de su fuerza de trabajo». En éstas, dice Sherman:

[6] *Ibidem*, 163.

[7] Recinos, A., *Memorial de Sololá*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, 141.

> se establecía, por ejemplo, no hacer más esclavos por ninguna razón posible, y aquellos que los tenían a la fecha debían probar su justo título sobre ellos o dejarlos en libertad. Los españoles no podían servirse más de los naborías (especie de esclavos domésticos), y en adelante no se usarían tamemes (cargadores), excepto en casos inexcusables, en los cuales se les debía pagar y cuidar de que las cargas fuesen ligeras y que no se derivase de ello daño alguno para dichos indígenas. Ningún indio podía ser sacado de su tierra, so pena de muerte para el responsable. Los tributos debían ser revisados. El español que hiriese o matase a un indígena, o que tan sólo le pusiese las manos con ánimo de hacerle daño, sería castigado con severidad. El mismo precepto se aplicaría a quien tomare una hija o la esposa de un indígena o causare cualquier daño a un nativo [8].

El propio contenido de las leyes nuevas, en la forma resumida en que se presenta en las líneas anteriores, nos indica de modo evidente cuál era la conducta real de los colonizadores y cuál era en general el verdadero carácter de la situación colonial.

Sherman, basándose en las fuentes abundantes de los archivos de Europa y América, nos ofrece un acucioso análisis sobre dicha situación colonial. Se refiere dicho autor, por ejemplo, a la tormenta de protestas que aquellas disposiciones y la resuelta actitud del presidente de la Audiencia, Alonso López de Cerrato, por aplicarlas en Guatemala, provocaron entre los encomenderos principalmente, hasta el punto de que la Corona cejó en muchas cuestiones relacionadas con el régimen de las encomiendas.

La presión de los colonos, afectados en sus intereses más sensibles —los económicos, por supuesto—, y la corrupción que alcanzaba a los propios jueces encargados de aplicar las nuevas regulaciones, se puede colegir de las mismas apreciaciones de Cerrato, el presidente de la Audiencia, formuladas categóricamente ante la Corona:

> ¿Cómo pueden ser liberados los esclavos indios cuando el mismo oidor tiene 200 ó 300 esclavos? ¿Y cómo puede ser erradicado el servicio personal cuando el oidor tiene 50 indios en su casa, acarreando agua, leña, forraje y otras cosas? ¿Y cómo pueden suprimirse los ta-

[8] Sherman, W. L., *El Trabajo Forzoso en América Central. Siglo XVI, Guatemala, SISG, 1987, 184.*

> memes por un oidor que tiene 800 de ellos en las minas, y cuando aun sus perros son cargados por tamemes?[9].

Cerrato se quejaba ante el rey así: «Cada encomendero hace lo que quiere y aunque matan y roban o esclavizan a los indios, no hay ningún castigo para ellos». En cierta ocasión, Cerrato liberó a 500 indios que se encontraban en poder de unos 40 vecinos, porque encontró que estos últimos no pudieron demostrar que tenían «justo título» sobre aquellos indios, o que los habían obtenido en «justa guerra o en cualquier otra clase de guerra», sino, simplemente, los habían tomado en pueblos de encomienda, desvirtuando así el carácter de esta última institución colonial.

Es preciso reconocer que el presidente Cerrato alcanzó significativos logros en la aplicación de las provisiones reales por las cuales se buscaba proteger a los indios, pero, por otra parte, éstos sólo fueron logros relativos y temporales. Los colonos españoles, los encomenderos en especial, desataron una feroz oposición ante las medidas tomadas por Cerrato y alegaban descaradamente que la liberación de los esclavos, la reducción de los tributos y el control de todas las formas de trabajo forzoso implicaban pérdidas para los españoles «no sólo en su comida e inversiones, sino también en su autoridad y honor». Uno de los que más se opuso a la puesta en práctica de las leyes nuevas fue el obispo Francisco Marroquín, que escribió a la Corona en los términos siguientes:

> Dice el presidente y los religiosos que aren y caben los españoles: no pasaron a estas partes para esto, ni es servicio de Dios, ni de su majestad, ni es bien para los españoles, ni para los indios; lo que conviene es que los españoles sean estimados y tenidos y que los indios sean instruidos[10].

Este criterio fue sostenido también por muchos funcionarios peninsulares y aun por los cronistas de la época, como Bernal Díaz del Castillo.

[9] *Ibidem*, pp. 192 y ss.

[10] Sáenz de Santa María, C., *El Licenciado Don Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala (1499-1563)*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1964, 258.

La conducta de los colonizadores descansaba, como lo hemos sugerido ya, en una ideología etnocéntrica, de declaradas ambiciones económicas, que se extendía, contradictoriamente, a los campos de la religión y la moral cristianas y a los propios fundamentos filosóficos de la civilización occidental. Sherman [11] reproduce la opinión suscrita por un religioso de la época, fray Juan de Quevedo, obispo de Darién:

> Yo soy de la opinión que los indios nacieron para ser esclavos y sólo esclavizándolos se puede hacer que se comporten correctamente. No nos llamemos a engaño; debemos abandonar irremisiblemente la conquista del Nuevo Mundo y sus beneficios, si permitimos a los indios bárbaros una libertad que podría resultar desastrosa para nosotros... Si alguna gente merece en realidad ser tratada duramente, ellos son los indios, que más parecen bestias feroces que criaturas racionales... ¿Qué pierde la religión cristiana al perder a tales sujetos? Nosotros tratamos de hacerlos cristianos, cuando ellos apenas son hombres... Sostengo que la esclavitud es el medio más efectivo y en realidad el único medio que se puede usar con ellos.

«Si tal era la opinión de religiosos bien educados, de cronistas y aun de autoridades, la de los rudos conquistadores sólo puede ser imaginada», apunta textualmente el investigador Sherman, para agregar luego lo siguiente: «Quizás el cronista Oviedo es el que mejor ha sintetizado sus impresiones: "¿Quién podría negar que el uso de la pólvora contra los paganos es como ofrecer incienso a Dios"» [12].

Eventualmente comenzó a darse curso a una actitud paternalista hacia los indios, impulsada por la Corona y por la Iglesia. Se fingía un interés y una solicitud por los indios, que por lo general no pasaban de las meras declaraciones; se sostenía que los indios estaban mejor bajo los españoles, que bajo sus señores nativos; que esto les ofrecía mayores oportunidades para salvar sus almas y su cuerpo. Los colonos españoles —apunta Sherman— se dieron cuenta de que tal política *ideal* les favorecía grandemente y se dedicaron a pregonarla de cualquier manera. Se trata, como puede verse con facilidad, de una situación general

[11] Sherman, W., *op. cit.*, 218.
[12] *Ibidem*, 220.

en la que las pautas ideales de conducta contrastaban de manera categórica con las pautas reales u operacionales.

Un argumento usado de modo sistemático por los colonizadores; o mejor dicho, la razón en la que descansaba todo tipo de argumento para justificar su comportamiento real hacia los indios, era una razón de carácter pragmático: recuperar sus inversiones en la empresa de la conquista y la colonización; realizar sus expectativas de enriquecimiento. Los españoles sabían con absoluta certeza, como lo sabían también los indios, que ellos dependían absolutamente de éstos para los efectos de ver cumplidas aquellas aspiraciones materiales.

«La cuestión es que ellos están en las minas [y por ello] se debiera considerar (...) que nuestro bienestar y felicidad descansa en gran parte en ese granito de oro»: así se expresaban los miembros del Ayuntamiento de Guatemala en la carta que una vez enviaran a Cerrato. Las reformas impulsadas por éste, ciertamente, como lo señala Sherman[13]:

> afectaban el total estilo de vida de los españoles. No se trataba tan sólo de que sus ingresos se viesen reducidos —drásticamente en algunos casos—, sino, además, de la dificultad para disponer de los muchos pequeños servicios que imprimían cierto aire de gentilidad a su existencia, por lo demás cruda y aislada. Con todo, el golpe más demoledor fue sin duda la abolición de la esclavitud, porque ella provocó la casi total paralización de las operaciones mineras, de la producción agrícola y la industria de la construcción. Las consecuencias de dicho fenómeno fueron tan severas que, si hemos de creer lo aseverado en las muchas protestas enviadas a la Corte, la vida misma de la colonia estuvo en peligro. Y las quejas sólo raras veces dejaban de recordar al emperador las pérdidas que para el tesoro real implicaba aquella situación. El asunto se complicaba por el hecho de que los indios liberados no se mostraban deseosos de trabajar, aun cuando se les hiciera efectivo el pago de sus salarios, tal lo aseverado por los regidores de Santiago. Por el contrario —se decía—, ellos se tornaban vagabundos. Como los españoles, por su parte, no estaban dispuestos a trabajar por sí mismos, muchos se vieron obligados a liar sus bártulos en busca de mejores oportunidades en el Perú y otras áreas, y hubo quienes llegaron a perder toda esperanza y retornaron

[13] *Ibidem*, 251.

> a España. No obstante, no se produjo una seria disminución de población, como sería de esperarse.

De todas maneras, la Corona llamó la atención a la Audiencia de Guatemala, en real cédula del 27 de mayo de 1582, por el despoblamiento ocasionado por los sistemas de explotación que se estaban empleando:

> Presidente y oidores de la nuestra audiencia real que reside en la ciudad de Santiago de la provincia de Guatemala: nos somos informados que en esa provincia se van acabando los indios naturales de ella por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen, y que habiéndose disminuido tanto los dichos indios, que en algunas tierras faltan más de la tercia parte, les llevan las tasas por entero, que es de tres partes las dos más de lo que son obligados a pagar y los tratan peor que esclavos y que como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros, y algunos muertos a azotes y mujeres que mueren y revientan con las pesadas cargas, y a otras y a sus hijos les hacen servir en sus granjerías, y duermen en los campos y allí paren y crían mordidos de zabandijas ponzoñosas, y muchos se ahorcan, y otros toman hierbas venenosas, y que hay madres que matan a sus hijos en pariéndolos, diciendo que lo hacen por librarlos de trabajos que ellos padecen[14].

Las crónicas, los documentos de todo tipo, las fuentes históricas en general, asientan de modo claro las bases ideológicas y el comportamiento dañoso de los colonizadores, pero asientan también, del mismo modo categórico, la pertinaz oposición de los indios, su capacidad de resistencia. La huida a los montes, el boicot en el trabajo, el engaño, el subterfugio ideológico (que a veces, en el plano propio de la cultura, se confunde con lo que tradicionalmente se ha llamado sincretismo), pero también las protestas abiertas, los motines, las rebeliones, los alzamientos, todo ello forma parte de una reacción sistemática de los indios, de una respuesta que por lo general se cubre con el manto de una docilidad, de una humildad, que parecen rayar en el estoicismo, en la insensibilidad, en la más absoluta indiferencia.

[14] De Paula García Peláez, F., *Memorias para la historia del antiguo Reino de Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1968, I, 223.

La señalada conducta de los indios, ineficaz, invertebrada, desorganizada, como pudiera parecer a la postre, refleja sin embargo una realidad indudable: que ellos siempre tuvieron plena conciencia colectiva de la ilegitimidad de la conquista y de todas las formas de dominación que han sufrido en la historia de los últimos cinco siglos. Así lo dejó consignado el arzobispo Cortés y Larraz a finales del siglo XVIII:

> tienen a los españoles y ladinos por forasteros y usurpadores de estos dominios, por cuyo motivo los miran con odio implacable y en lo que les obedecen es por puro miedo servilísimo. Ellos no quieren cosa alguna con los españoles, ni la religión, ni la doctrina, ni las costumbres[15].

La tradición de conquista

Un científico social norteamericano contemporáneo, que por cierto ha sido objeto de críticas acerbas de sectores de la recalcitrante izquierda guatemalteca, Richard Adams, ha publicado recientemente un ensayo titulado *La tradición de conquista en Mesoamérica*[16]. En esencia, Adams plantea el problema del siguiente modo: en el siglo XVI surge una sociedad colonial que depende de la fuerza de trabajo de una considerable población indígena. Los estados indígenas fueron fragmentados y quedaron subordinados al sistema colonial pero, a pesar de todo, las sociedades indígenas persistieron a base de los vínculos comunitarios o regionales. Los conquistadores utilizaron siempre los recursos ideológicos de la subordinación india, para justificar la utilización de la fuerza de trabajo nativa. Sin embargo, tal actitud implicaba siempre un fondo de temor, porque los indios no reconocieron nunca la legitimidad ideológica de la conquista y respondieron violentamente en defensa de su soberanía cultural y política. La situación colonial se prolongó en el tiempo, y también el temor de los sectores dominantes ante el fracaso en la tarea de exterminar o asimilar a un pueblo conquistado.

[15] Cortés y Larraz, P., *Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Goathemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958, I, 141.

[16] Adams, R. N., «The Conquest Tradition of Mesoamerican», en *The Americas*, vol. VII, n.º 2, Washington, The Academy of American Franciscan History, 1989.

Adams sostiene que el contexto ideológico en el cual los españoles concibieron su contacto inicial con los indígenas incluía la actitud de que éstos eran ya súbditos de la Corona española, y debían por tanto obedecer y aceptar su condición de conquistados. La población india, sin embargo, no compartía tales criterios y adoptó una actitud de resistencia ante la dominación. La resistencia india, por supuesto, no fue vista como una oposición razonable por los conquistadores, sino como una traición contra la autoridad constituida, contra la preordenada hegemonía de la Corona. Junto con las rebeliones nativas se desarrolló un fuerte y persistente sentido de autonomía. Ante las formas despiadadas de la dominación española, y luego de la ladina, los indios desarrollaron además un sentimiento de temor, pero éste se manifestó también de modo evidente entre los españoles y entre los ladinos, que, antes y después de la independencia, fueron desafiados por una serie de revueltas y motines indígenas. Los ladinos de hoy, temerosos, todavía ven en los indios una población potencialmente rebelde, y de ese modo el miedo recíproco no parece desaparecer en el contexto de una sociedad con identidades divididas.

> He ahí el meollo de la tradición de conquista. Ella implica una relación en la cual cada una de las partes siente un profundo temor respecto de la violencia y el temor potenciales que pudiera provocar la otra parte. Los indios sufrieron, por centurias, profundas represiones económicas y políticas, y de modo firme mantuvieron el mito de que el estado de conquista no será definitivo. Los ladinos se muestran medrosos y desconfían de los indios porque dependen de éstos en alto grado para mantener su propio bienestar, y cualquier error en cuanto a mantener la apariencia de un orden pacífico, se resiente, por los mismos ladinos, como la principal amenaza respecto de la seguridad política y económica. Finalmente, tanto indios como ladinos mantienen vivo un amplio espectro de ideas descriptivas y proyectos acerca de las cualidades étnicas del otro grupo. La «tradición de conquista» se extiende a través de una dialéctica de actuaciones que reproducen todo el ciclo, generación tras generación.

Como puede colegirse de todas las consideraciones anteriores, la tesis sobre la ilegitimidad de la conquista y la colonización fue percibida, un tanto *a priori* si se quiere, por hombres como Vitoria; fue ratificada luego, en forma de una denuncia airada y vehemente, por

observadores directos de la ocupación española de las tierras americanas, como fray Bartolomé de las Casas, y luego se trató de disimularla en la legislación indiana, como una necesidad derivada de la propia situación colonial, es decir, de las relaciones que se daban, en el terreno de la praxis, entre colonizados y colonizadores. Los indios, por su parte, percibieron también, desde el inicio, aquella ilegitimidad que, confirmada y agravada por la explotación económica y la degradación humana, fue incorporada en muchas de sus crónicas como el *Memorial de Sololá*, el *Título Cagcoh*, el *Chilam Balam*, así como en la memoria colectiva del pueblo conquistado. Resulta altamente significativo —como lo veremos más adelante— que ahora, a la altura del V Centenario de la llegada de los españoles, los indios de Guatemala comienzan a racionalizar aquella tesis de la ilegitimidad de la conquista, en términos académicos incluso, a la luz de la ciencia social, y también como expresión de una praxis social y política. Ahora, los indios de Guatemala han comenzado a plantear abiertamente la tesis complementaria de la autonomía política relativa en una sociedad étnicamente segmentaria.

La sociedad guatemalteca contemporánea, sin embargo, todavía refleja la vieja situación colonial, aunque con las innegables transformaciones producidas a lo largo de la historia. El mismo Adams, en el ensayo citado antes, alude a aspectos esenciales de la situación colonial contemporánea, de la siguiente manera:

> La oposición política de los indios, el reclamo de sus derechos políticos, civiles o simplemente humanos, todavía provocan temor entre muchos ladinos y se les adjudica el carácter traicionero; se les considera como la rebelión de un pueblo no del todo conquistado. En el holocausto de principios de la década de los ochenta, varias comunidades fueron atacadas y a veces destruidas, aun cuando sólo unos cuantos vecinos podían ser acusados de asociación con la insurgencia. Los esfuerzos que ahora hacen los indios para negociar las reglas del juego económico y político, se consideran de tipo sedicioso; la respuesta está dirigida a controlar o eliminar a los ofendidos. Cuando las cosas se complican, la eliminación física es la única respuesta que conocen los ladinos.

Lo anterior nos hace pensar que sigue teniendo una relativa vigencia en la situación heredada del presente, toda una serie de juicios di-

versos que, como los siguientes, se han escrito sobre la típica situación colonial del pasado:

> Ahora nos percatamos (...) que el aparato administrativo colonial ibérico constituía una estructura de entrelazamiento del interés privado y los objetivos estatales para la legitimación de la conquista y la colonización; servía para mantener un sistema colonial explotador que liberalmente sancionaba la fuerza cuando quiera que se le necesitaba. Nunca debe pasarse por alto lo que los peninsulares en América nunca olvidaron: que ocuparon el continente por la fuerza de las armas, por el derecho de conquista [17].

Con las consiguientes modificaciones derivadas del contexto histórico, también tienen vigencia actual otras apreciaciones de los autores Stein citados antes:

> En los primeros setenta y tantos años del siglo XVI, la colonización y administración de América se dejó principalmente en manos de los empresarios ibéricos investidos de amplios poderes para las decisiones *ad hoc*. Las situaciones de la conquista y las comunicaciones imposibilitaron un efectivo control centralizado. El control gubernamental era nominal, el interés privado preponderante. Los españoles derrotaron a la oposición amerindia, de hecho, con bandas militares reclutadas y financiadas con promesas de botín y se esperaba que mantuvieran armados a sus seguidores, en caso de insurrecciones. Mantenían la disciplina, ejecutaban la justicia civil y militar y distribuían los dividendos en la conquista-como-empresa: la asignación del trabajo indígena en encomienda para haciendas, minas y obras públicas, la disposición del tributo y los servicios que debían los nuevos vasallos amerindios incorporados o en procesos de incorporación al nuevo orden. A nivel local, los conquistadores, rápidamente transformados en operadores de minas, propietarios agrícolas en gran escala y ganaderos, consolidaron su posición en los concejos municipales, cuyos miembros ellos elegían [18].

Los Stein aclaran más adelante que los «indicios de brutal explotación» de las masas indias acaso puedan parecer exagerados en algu-

[17] Stein y B. H. Stein, S. J., *La herencia colonial en América Latina*, México, siglo XXI, 1990, 69-70.

[18] *Ibidem*, 70 y 74.

nos aspectos, y que no se presentan ahora «para enjuiciar a un pueblo sino a un sistema», un sistema que se consolida con la indiferencia de muchos de aquellos que no participan directamente del reparto del botín, que no utilizan los cargos públicos como peldaño fácil para escalar posiciones económicas; con la indiferencia cómplice de muchos, cuyo único pecado consiste en no poder resistir los halagos y las presiones de una sociedad que se debate en el consumismo y la alienación.

La reacción de autonomía y sus diversas manifestaciones

Aun cuando a veces ha sido llevada a terrenos de un puro lirismo, la reacción de las masas indias de Guatemala —las cuales todavía constituyen la mayoría de la sociedad contemporánea— ha sido históricamente una reacción de resistencia frente a los regímenes coloniales y postindependentistas.

La posición consistente y prolongada de los indios frente a los colonizadores y criollos, y frente al grupo ladino ha desarrollado una verdadera «cultura de resistencia». Ésta forma parte indisoluble de la memoria colectiva de los indios e implica una adherencia pertinaz a los viejos patrones culturales del más remoto pasado, e implica también eventualmente una reelaboración de valores y prácticas culturales de origen foráneo, pero esto último con el deliberado propósito de obviar la imposición y la agresión culturales, que pudieran provocar la desaparición física o la resquebrajadura de la propia identidad cultural.

La resistencia india ha adoptado formas y manifestaciones de lo más diverso: pacíficas unas y violentas otras. Parece ser que en este sentido la cultura —en su acepción estrictamente antropológica— ha jugado un papel especialmente importante, porque en los casos, innumerables como han sido, de la confrontación armada, los indios han llevado siempre la peor parte. De todas maneras, las principales formas de la resistencia india, que constituyen un capítulo medular de la historia de Guatemala, incluyen los motines y rebeliones, la manipulación del Derecho Occidental en conflictos de tierras u otros, la adhesión al Derecho Consuetudinario (o *Derecho maya* como prefieren llamarlo los

indios de la Guatemala actual), el aislamiento defensivo, el boicot frente a políticas y prácticas de dominación, la adhesión, en fin, a la cultura propia, incluyendo muchos de los signos diacríticos más notorios de dicha cultura, como las lenguas indígenas, el traje, el calendario para normar la vida cotidiana y para medir el tiempo-espacio, y para consolidar una cosmovisión activa y distinta.

Hay investigadores como Severo Martínez Peláez[19], que niegan una mayor importancia al papel que corresponde a la identidad cultural indígena en la continuada actitud de resistencia, y hasta se refieren con un deje de sarcasmo a la imagen del indio altivo y aguerrido que ha sido lugar común en cierto tipo de literatura manejada por los mismos sectores dominantes. Hay también, por otro lado, otro tipo de autores, que enaltecen al indio hasta planos totalmente irreales o demagógicos, sosteniendo criterios tan extremos como, en su propio contexto, parecen ser también los criterios materialistas ortodoxos, clasistas, y rígidamente excluyentes, como los que sostiene el mismo Martínez Peláez. Este último autor, sin embargo, justifica su propio enfoque de la siguiente manera:

> Desde posiciones románticas —que perduran con sorprendente tenacidad bajo un ropaje verbal que parece ciencia— se cae en el error de creer que, para combatir el colonialismo, es necesario idealizar la vida del indígena precolonial. A partir de ese postulado erróneo, es imposible admitir que la colonización implicó una violenta aceleración del desarrollo de las fuerzas productivas, porque se teme —siempre desde posiciones románticas— que reconocer dicho aceleramiento equivale a «defender» la conquista o «justificar» el coloniaje. Esta equivalencia, y el temor de propiciarla, carecen por completo de consistencia lógica, porque hasta un niño puede entender que los nuevos instrumentos introducidos por la colonización, los animales y cultivos, los procedimientos y conocimientos, etc. respondían estrictamente a una mayor explotación del nativo, a una necesidad de incrementar el excedente que habían de apropiarse los colonizadores. Por lo demás, ese desarrollo propiciado por la colonización tuvo límites muy precisos, determinados también por ella en función de la

[19] Martínez Peláez, S., *Motines de Indios. La Violencia Colonial en Centroamérica y Chiapas*, México, Cuadernos de la Casa Presno, Universidad Autónoma de Puebla, 1976.

> necesidad de mantener a los nativos como una masa susceptible de ser dominada por minorías extranjeras, una masa ignorante, dividida, débil, no favorecida con los desarrollos de capacidad general que hubieran derivado de un mayor desarrollo de las fuerzas productivas [20].

En todo caso, no se puede negar o disimular, desde posiciones objetivas, la existencia de una actitud permanente de desafío, de resistencia, de lucha abierta, que mantienen los indios a lo largo de los últimos cinco siglos, frente a todas las formas de dominación colonial de que se les ha hecho objeto. Dicha actitud de resistencia se traduce, específicamente, en una larga cadena de rebeliones y motines que comienzan el año mismo de la invasión española y se extienden hasta este preciso año de 1992.

Rebeliones y motines de indios

El mismo autor Martínez Peláez, en el estudio citado antes, el cual, dicho sea de paso, sólo tuvo una reducida circulación, nos presenta una razonada diferenciación entre lo que debe entenderse como sublevaciones o rebeliones por un lado, y motines de indios por el otro. El autor nos ofrece un estudio acucioso y documentado de algunas rebeliones indígenas acontecidas en el reino de Guatemala. Los motines de indios —anota el autor citado— forman parte inseparable del fenómeno colonial y se producen por millares desde el siglo XVI hasta el presente. Se puede decir —agrega Martínez Peláez— «que no puede haber habido menos de un motín por cada semana de aquellos siglos», y que «cincuenta motines por año son ciertamente pocos, habida cuenta de que en el Reino de Guatemala se contaban más de setecientos setenta pueblos de indios» [21].

Antes de referirnos al tema específico de los motines de indios, y apoyándonos para ello en el citado estudio de Martínez, en un ensayo de Daniel Contreras [22] —otro conocido historiador guatemalteco con-

[20] *Ibidem*, 253, nota 302.

[21] *Ibidem*, 11.

[22] Contreras, J. D., *Una Rebelión Indígena en el Partido de Totonicapán en 1820*, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1968.

temporáneo—, y en otras fuentes que citaremos adelante, nos parece necesario hacer una somera referencia a las más grandes rebeliones que se produjeron en el reino de Guatemala contra la dominación colonial. Distinguimos así —siguiendo los lineamientos generales de Martínez— las rebeliones de los motines, no sólo para señalar la mayor trascendencia y duración de las primeras —como lo hace dicho autor— sino para remarcar aquella señalada actitud de resistencia, de lucha permanente de la que han dado muestras suficientes los indios de Guatemala. Esta actitud, precisamente, con otras formas sutiles de oposición, ha impedido la desaparición física o el completo debilitamiento de la identidad cultural de los pueblos mayas, que todavía constituyen la mayoría en este país centroamericano.

Las rebeliones —según Martínez[23]— se distinguen de los motines, también, porque ellas implican a muchos pueblos y a millares de personas, mientras que los motines implican a un solo pueblo, en una reacción violenta de corta duración. Se trata, además, de fenómenos cualitativamente distintos, porque ante la espontaneidad más o menos aparente del motín, en la rebelión se halla un plan determinado, una organización y objetivos definidos, relacionados éstos con la idea de suprimir la dominación política y la explotación económica. En última instancia, los motines tienen también relación con estas causas específicas, pero revelan una complejidad mucho menor, así en cuanto a los hechos desencadenantes de los mismos, como en cuanto a su desarrollo, su final, sus consecuencias, etc. En los amotinados hay una organización y una conciencia de lucha más precarias; los efectos de su acción violenta representan menos peligro para el sistema imperante y, por lo mismo, la represión de que son objeto parecen ser generalmente menos salvaje que la represión desatada por las rebeliones.

Partiendo de las anteriores premisas, las grandes rebeliones de los indios guatemaltecos parecen ser más de cuatro y no sólo dos como lo sugiere Martínez. Tales rebeliones serían las siguientes, citadas en orden cronológico: la rebelión de los cakchiqueles de 1524, la rebelión de los zendales de 1712, la rebelión de Totonicapán de 1820, la rebe-

[23] Martínez Peláez, S., *op. cit.*, 126.

lión de Momostenango entre 1811 y 1830 y el movimiento insurgente de 1980. A este último habremos de referirnos con más precisión y detenimiento en uno de los capítulos siguientes.

La gran rebelión de los cakchiqueles

Los gobernantes de Iximché, o Quauhtemallan como llamaban los mexicanos a la capital de los cakchiqueles, supieron ya en 1519, vía México, de la presencia de los españoles en las Antillas; enviaron en 1523 una embajada de paz ante éstos cuando la resistencia india en Tenochtitlán había sido ya prácticamente quebrada; ayudaron en 1524 a los invasores europeos en sus batallas contra los quichés, cuyos reyes fueron quemados por Alvarado; y, finalmente, recibieron pacíficamente a Alvarado y a los suyos en la propia Iximché. Los españoles se alojaron aquí cómodamente, hasta el punto de sentirse como en su propia casa, según palabras del mismo Alvarado. Allí se cumplieron los trámites de la fundación de la primera ciudad de Santiago de Guatemala, a 25 de julio de 1524. Como parte de toda una estrategia que ya Cortés había practicado en México, Alvarado combatió a los principales enemigos de los cakchiqueles, que lo eran los tzutujiles y los de Panatacat (Izcuintepec o Escuintla).

Dada su propia actitud de colaboración por un lado, y los expresos ofrecimientos del conquistador por el otro, los cakchiqueles esperaban el trato que correspondía a su calidad de aliados y anfitriones, pero sus expectativas se vieron pronto desvanecidas.

Apenas unos cuatro meses después de su llegada a Iximché, Alvarado empezó a extorsionar a los cakchiqueles. Había arribado el 12 de abril (el día 1 Hunahpú), la primera vez, y el 21 de julio del mismo año (el día 10 Hunahpú), a su regreso de Cuscatlán, Tunatiuh —como lo llamaban los indios— pidió a una de las hijas del rey para tenerla como manceba, y los señores se la dieron.

> Luego Tunatiuh les pidió dinero a los reyes. Quería que le dieran montones de metal, sus vasijas y coronas. Y como no las trajesen inmediatamente, Tunatiuh se enojó con los reyes y les dijo: «¿Por qué no me habéis traído el metal? Si no traéis con vosotros todo el

dinero de las tribus, os quemaré y os ahorcaré», les dijo a los Señores [24].

1.200 pesos de oro quería Tunatiuh, y señaló un plazo fatal de cinco días para que los señores trajeran el metal. Después de haber demostrado tener bien dispuesto su corazón hacia los reyes, como sugiere el *Memorial de Sololá*, Tunatiuh hizo adusto su talante, y lanzando amenazas comenzó a pedir oro y más oro. «Conseguid el metal —decía— y ¡ay de vosotros si no lo traéis, porque yo conozco mi corazón!» Exactamente igual que Colón y como muchos otros de los que llegaron antes y después, Tunatiuh se empezó a mostrar obsesionado por el oro. En su primera carta de relación, Colón escribió más de 12 veces la palabra oro, y tan sólo una vez aludió a Dios [25]. Lo mismo hizo Alvarado; sometió a la esclavitud a cientos de muchachas y muchachos cakchiqueles para que lavaran oro en ríos carentes del precioso metal. Y así hizo desbordar por fin el cántaro de la paciencia de los cakchiqueles. Éstos, comandados por sus reyes, se fugaron de la ciudad el día 7 Ahmak; se dispersaron bajo los árboles, bajo los bejucos, y comenzaron la lucha contra el invasor. Se abrieron hoyos y trampas para los caballos y sembraron estacas agudas para que se mataran. Así dice el *Memorial*. «Toda la gente hacía la guerra. Muchos castellanos perecieron y los caballos murieron en las trampas para los caballos. Los castellanos se refugiaron en Xepau (Olintepeque), mientras los cakchiqueles vivían en los montes, en Holom Balam, pero ninguno de los pueblos pagó el tributo.» Los indios salían al paso de los invasores, furtivamente, golpeaban de improviso, y luego huían y se perdían en las oquedades de los *siguanes* (barrancos) neblinosos.

Seis largos años duró la gran rebelión de los cakchiqueles, dirigida por el apozotzil, Cahí Imox, y por el ahpoxahil, Belehé Qat. El *Memorial* registra que 15 meses después de haber aparecido los castellanos se introdujo el tributo a favor del capitán Alvarado en Tzololá, exactamente el día 6 Tzí (12 de enero de 1528). Pero la rebelión no terminaba. Largos fueron los años de lucha e incontables los sufrimientos y las privaciones que pusieron a prueba la capacidad de resistencia de los

[24] Recinos, A., *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*, México, FCE, 1950, 128.

[25] Carpentier, A., *El Arpa y la Sombra*, México, siglo XXI editores, 1985, 139.

cakchiqueles. Cientos de éstos, muchachas y muchachos, lavaban el oro para los castellanos, mientras otros, por miles, morían por los efectos de la guerra, de la represión, de las enfermedades traídas por los castellanos, de la explotación. Muchos otros, por centenares, languidecían en los duros trabajos de construcción y mantenimiento de la primera ciudad española, en Almolonga, en las minas y en la construcción de barcos.

En 1530, los dirigentes cakchiqueles buscaron la paz. Cahí Imox, el sabio dirigente del pueblo en armas, el símbolo de la resistencia generalizada, el ahpozotzil de los cakchiqueles, se presentó al jefe español en pos de un entendimiento, de un mejor trato para su pueblo, pero no fue atendido. De modo que el ahpozotzil, junto con el ahpoxahil, abandonaron la ciudad de los conquistadores, la que se estaba levantando piedra a piedra con el sudor de los indios, y se refugiaron de nuevo en Iximché. Esto provocó la cólera de Tunatiuh, y el ahpozotzil fue hecho prisionero, lo que perduró hasta 1540, en que, a petición del cabildo español, fue ahorcado por orden del jefe conquistador, de la misma manera fría como éste había ordenado quemar en 1524 a los señores de los quichés Oxib-Queh y Beleheb-Tzy.

Respecto de la muerte de Cahí-Imox, el señor de los cakchiqueles, el *Memorial de Sololá* dice escuetamente lo que sigue: «Trece meses después de la llegada de Tunatiuh fue ahorcado el rey Ahpozotzil Cahí Imox. El día 13 Ganel [26 de mayo de 1540] fue ahorcado por Tunatiuh en unión de Quiyavit Caok»[26].

Sin embargo, fray Francisco Vázquez[27], cronista de la orden franciscana, ofrece una versión diferente sobre la rebelión de los cakchiqueles, en la que justifica el proceder de los españoles:

> Se ve manifiestamente, que desde el año de 1526 que se alzó y amotinó todo el reino cakchiquel, que contaba de más de sesenta pueblos, y algunos de ellos muy numerosos, jamás faltaron guerras hasta el año de 1540, que aun todavía estaban presos los dos caciques; demás de las otras, que intentaban los pueblos de la costa del Sur naguatles y pipiles, al mal ejemplo de los cakchiqueles: y que traían a

[26] Recinos, A., *op. cit.*, 136-137.

[27] Vázquez, F., *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1944, I, 40-41.

> los españoles desasosegados, perturbados y llenos de cuidados, sin tener honra segura de los furiosos asaltos y rebeliones de los indios, recelando el ser segunda vez desalojados de la ciudad como lo fueron en la primera rebelión el año de 526, huyendo, por escapar las vidas, a Quezaltenango y Olintepeque; temiendo, con mucha razón, perder la tierra que tantos afanes les había costado ganarla, y teniendo arriesgadas y puestas al tablero y al repentino estrago de una piedra o de una emponzoñada saeta las vidas.
>
> Se conoce cuan siniestro es lo que en algunos escritos se divulgó de que hizo quemar o ahorcar don Pedro de Alvarado a los señores de Guatemala cuando la rebelión, pues ésta fue el año de 526, y estaban vivos el de 540, que se le hizo de parte de la ciudad este requerimiento; y que, se hizo otros castigos, serían muy merecidos, y en indios sobre rebeldes, obstinados, y que no fuese acordado hacer otra cosa; pues vemos que siendo rebeldes y malos estos dos caciques, señores de la nación cakchiquel, no los ahorcó, ni los quemó, sino que les conservó las vidas en prisión para sosegar y pacificar la tierra, y que si a sangre caliente no lo hizo, no les quitaría las vidas cuando, con ánimo tan cristiano, emprendía aquella nueva hazaña; y es de creer los llevaría consigo en su armada.

Y el cronista de los franciscanos finaliza así su argumentación:

> No tenga superflua esta digresión quien busca la verdad en lo que lee; porque me causa lástima, tedio y aflicción ver en algunos libros que quieren, con artificiosa piedad, persuadirnos a que eran inocentes y mansos corderos los indios, y crueles furias los cristianos, siendo cierto eran estas gentes en su gentilidad más carniceros que lobos sangrientos, más crueles que lamias, harpías y furias infernales, y que si no fuera por la sujeción y temor no fueran cristianos, ni aun perseveraran en el cristianismo, que es ley limpia y toda claridad, porque su inclinación arraigada y heredada de sus mayores (tantos siglos poseídos del demonio), es, en lo común, a inmundicias y crueldades.

En tal tenor escribía fray Francisco Vázquez en el siglo XVII, reflejando criterios que no necesitan mayor comentario sobre la gran rebelión de los cakchiqueles que, en resumidas cuentas, duró en total unos 16 años, que conforma un único proceso particular de resistencia que sólo concluyó con la inmolación de Cahí Imox y de muchos centenares de combatientes del pueblo cakchiquel.

La rebelión de los zendales de 1712

Severo Martínez Peláez en su obra *Motines de Indios: La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas* [28] presenta un interesante y acucioso estudio de la gran sublevación de los indios de la Alcaldía Mayor de Chiapas, cuando este territorio formaba parte de la Audiencia de Guatemala. El levantamiento propiamente dicho se inició el 10 de agosto de 1712, y en el mismo participaron unos 32 pueblos zeltales y zotziles.

Se trata del levantamiento más violento y de más larga duración de cuantos se produjeron (entre motines y rebeliones) en lo que fuera la Capitanía General de Guatemala. Martínez asevera que fue aquel movimiento el único que tuvo las características de una verdadera sublevación o una genuina rebelión de indios en todo el período colonial centroamericano. Su planificación, sus implicaciones cualitativas y cuantitativas, sus efectos mediatos e inmediatos, le diferencian de los motines típicos, y el contexto histórico-social, naturalmente, le separa de los otros tres movimientos que hemos calificado como verdaderas rebeliones de indios.

Las causas principales del descontento de los indios fueron las «exacciones del Alcalde Mayor», don Martín González de Vergara, y el justicia mayor, don Pedro de Zavaleta, «para obtener mayor número de indios de repartimiento». Pero lo que finalmente condujo a la rebelión, el factor determinante, inmediato y preciso, fue el incremento de impuestos eclesiásticos ordenados por el obispo de Chiapas, don Juan Bautista Álvarez de Toledo (primer obispo criollo guatemalteco) y el combate emprendido por los frailes dominicos contra los cultos antiguos de los indios.

El obispo de Chiapas se hizo tristemente famoso por su insaciable codicia, su intolerancia, su picardía, como lo dejó asentado su propio escribano, el fraile dominico Francisco Ximénez:

> Habiéndose consagrado, luego trató de su vuelta para Chiapa para acabarla de destruir. Ya había empezado con sus repetidas visitas a afligir a aquella iglesia, no dejando comunidad que no destruyese, fabrica de iglesia que no se llevase, sin dejar siquiera para hacer un amito, principal de cofradía que no cercenase, indio rico a quien no le

[28] Martínez Peláez, S., *op. cit.*, 136-137.

> sacase, o dado, o prestado cuanto podía, de tal modo que dentro de un año que despachó al licenciado don Joseph de Flores a España a negocios suyos, le dio en plata labrada, alhajas y dinero más de cuarenta mil pesos, sacado todo de un obispado que no vale ni tres mil cada año. Y no le parezca a ninguno que exagero en aqueste punto y echo por copas, que en mi poder tengo las cartas escritas al dicho don Joseph de Flores a la Veracruz y a España, del modo de la distribución de lo que llevaba y entiendo que he quedado corto en la cantidad referida.
>
> Como ahora volvía consagrado, se añadió a las repetidas visitas que hacía el renglón de las confirmaciones a tres reales cada una, con tanto escándalo y ruina de los indios, que el que no tenía con que confirmar a sus hijos los iba poniendo en la cárcel y así dejaba llenas las cárceles de los pueblos que visitaba. Donde había mantas, se concertaba cada confirmación por una pierna de manta; donde había cacao por cacao, donde panes de chocolate por panes de chocolate, con cuya estratagema le valió mucho más y le solía salir cada confirmación a peso, porque juntando todos aquellos frutos los remitía a sus correspondientes, donde se vendían por mucho más.
>
> Tanto era la ambición de juntar dinero, que siendo así que la cofradía del Santísimo Rosario es privilegiada de ser visitada de los señores obispos, intentó visitarla y manifestándole la bula y hallándose convencido aunque no ignoraba el privilegio, usó de aqueste ardid, que pedía el libro de la cofradía donde llegaba y ponía un auto en que se declaraba juez incompetente citando el privilegio y por poner esto les llevaba doce pesos, seis más de los que llevaba a las que visitaba. Y habiendo dejado en todos los libros del obispado aqueste auto, tuvo cara para en el litigio que se ofreció después poner en un escrito y autos de visita que no sabía que tuviese privilegio, como veremos adelante [29].

Este ambicioso obispo, que en nada honraba una cierta tradición humanística de los primeros dominicos llegados en el siglo XVI, contó con el apoyo del alcalde mayor, algunos justicias y unos pocos indios; contó asimismo con la complicidad de muchos criollos y ladinos, y también de otros frailes. Aunque también se sabe que en otras ocasiones,

[29] Ximénez, F., *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, orden de predicadores*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1971, IV, 239-241.

cuando sus intereses entraban en conflicto, tuvo graves problemas y diferencias con ellos. El movimiento tuvo ciertas implicaciones religiosas que todavía hoy parecen desconcertantes. Se inició con romerías, procesiones y supuestos milagros y apariciones de la Virgen del Rosario. Una india llamada María de la Cruz hacía las veces de oráculo e intermediaria de la Virgen.

El 5 de agosto del año 1712, el obispo había preparado una segunda y larga visita por muchos de los pueblos zendales y tzotziles, que en buena parte eran pueblos de encomienda. El prelado envió mensajes anticipados pidiendo que le tuvieran preparados los fondos de rentas, los derechos de visita, las contribuciones y estipendios varios provenientes de cofradías y de particulares, pero sus ojos no alcanzaron a ver los resultados apetecidos, porque la gran rebelión se desató y se propagó un incendio desbocado. El movimiento, con un plan y una organización preconcebida, estalló en varios pueblos al mismo tiempo. La convocatoria se hizo a nombre de la Virgen del Rosario y la demanda de fondo consistía en el desconocimiento de la autoridad del rey de España y de todo el sistema colonial. La violencia se desencadenó en más de 16 poblados y los blancos de la vindicta india eran criollos, ladinos, indios ricos e indios identificados con las autoridades religiosas y políticas. Parece ser, sin embargo, que la cólera india no se descargó tanto contra la vida de los representantes del poder colonial —aunque fueron muchos los ladinos muertos, incluyendo mujeres y niños— como contra las propiedades, herramientas, edificios, etc. de los españoles y criollos. Se causaron así destrozos en conventos, haciendas, trapiches, cañaverales, iglesias y otros bienes de los dominicos y de los dirigentes de la sociedad colonial. Ococingo y Cancuc fueron los principales centros de la revuelta, y es de hacer notar que los indios *principales* y los mayordomos de muchas cofradías tomaron parte activa en el movimiento rebelde.

Un detalle muy interesante consistió en que la rebelión, como ya se dijo, tuvo implicaciones religiosas aparentemente contradictorias. Por ejemplo, a la par que se utilizó a la Virgen como símbolo activo de la protesta cruenta, se procedió a no reconocer a la Iglesia oficial. En este sentido se llegó al extremo de renegar del papa, y un indio llamado don Sebastián de la Gloria fue proclamado vicario de San Pedro en la tierra de los zendales. Una de las atribuciones cumplidas por el nuevo vicario

fue la de ordenar los primeros nuevos sacerdotes entre los indios. Estos improvisados curas nativos oficiaron misas, tomaron confesiones, predicaron y realizaron otras de las funciones reconocidas a los anteriores curas españoles. Entre los cambios más importantes aprobados por los rebeldes se pueden mencionar también la organización de una audiencia con sus propios oidores, el nombramiento de Nicolás Vásquez como capitán general y el propósito de nombrar rey a uno de los dirigentes indios llamado don Juan García.

La rebelión tuvo una tremenda resonancia más allá de las fronteras regionales en la corte madrileña, en la sede del virreinato (México) y en la ciudad de Santiago de Guatemala. Ésta, sin embargo, se vio finalmente frustrada, y se desató entonces una represión larga y mucho más violenta que el movimiento mismo de los nativos. En efecto, se formó una fuerza militar de españoles de carácter punitivo, dirigida por el mismo capitán general Toribio José de Casío y Campo, quien sitió a los alzados, mandó quemarles varios de sus pueblos, destruyó sus sembrados y ordenó ahorcar sumariamente a los que se hicieran prisioneros. Los naturales respondieron con una violencia semejante cuando atacaron algunos poblados españoles, ordenaron el ajusticiamiento de algunos curas y el degollamiento de los españoles que hicieron prisioneros (por lo general mujeres y niños) [30].

La rebelión de 1820

Éste es sin duda uno de los acontecimientos de mayor relevancia en toda la historia social de Guatemala y, sin embargo, no ha recibido la atención que merecería dado su contenido intrínseco. Se trata de un hecho que no ha sido evaluado en todas sus dimensiones y trascendencia, o bien ha sido obliterado del todo. No fue sino hasta mediados del presente siglo cuando el historiador guatemalteco contemporáneo, profesor Daniel Contreras R., llamó la atención sobre el tópico [31], con su

[30] De Paula Peláez, F., *Memorias para la Historia del Antiguo Reyno de Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1971, II, 119-120; MacLeod, M., *Historia Socioeconómica de la América Central Española, 1520-1720*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1980, 291292; Klein, H. S., «Peasant Communities in Revolt: The Tzeltal Republic of 1712», *Pacific Historical Review*, 35, 247-263.

[31] Contreras, J. D., *op. cit.*

planteamiento sobre la importancia general de las rebeliones y motines de indios a lo largo de la historia nacional. Quizá resultaría justo y oportuno recordar aquí, además, como un importante precedente, la atención que el tema general aludido había recibido ya, desde la cátedra universitaria y desde su trabajo pionero de catalogación y clasificación documental en el Archivo General de Centroamérica, por el profesor José Joaquín Pardo.

Con las honrosas excepciones indicadas, repetimos, los movimientos indios de protesta sólo han recibido una atención superficial de parte de la historiografía guatemalteca o han sido ignorados del todo.

La rebelión de 1820, por cierto, parece ser el movimiento más definido y contundente contra el poder colonial y hacia una independencia más genuina. La declaración de independencia en 1821, en cambio, fue un movimiento político *sui generis*, de muy discutibles efectos en la transformación social del país. Para empezar, en este último movimiento participaron directamente las mismas autoridades coloniales (Gabino Gaínza fue el último jefe del gobierno colonial y el primero del gobierno republicano) y también los criollos y la Iglesia, que detentaban, al final del período colonial, todo el poder económico y parte del poder político. Baste considerar cómo pensaba en 1812 uno de los integrantes de la Junta de Notables que aprobó la *Declaración de Independencia*, el arzobispo Ramón Casaus y Torres, en carta pastoral que mandó leer en todas las iglesias de su diócesis:

> Han llegado pues a nuestras manos algunos de estos proyectos, pasquines y libelos infames y turbulentos, fraguados en la obscuridad de cuatro conventículos jacobinos y sanguinarios. En ellos hemos visto a la superchería tan disoluta que suplantaba firmas, imitaba letras, robaba periódicos de Raynal y de otros declamadores insolentes sus copiantes...
>
> Y ya que conspiran sus negras almas contra la majestad soberana de la Nación que les ha dado el ser, la religión y la honra, y contra el rey más amado y más digno de amarse, que esperaba ser lealmente correspondido de todos sus hijos en los días de la aflicción y prueba, para después gobernaros con mayor beneficencia y gloria; no tomasen en boca tan delicioso nombre, cuando en sus juntas, conventículos y actas han tratado de dar con disimulo los primeros pasos hacia la rebelión y la anarquía, y despedazarle después su cetro y corona....

> Y el Dios de las venganzas dirige visiblemente a los nuestros, porque son ejércitos suyos, para que confundan a toda frente altanera, que intente sacudir al suave yugo de su ley divina y el de la dominación española por más que aúllen los lobos nada adelantarán [32].

A la primera declaración oficial de independencia, por otra parte, siguió la anexión de Guatemala al imperio de Iturbide en México; esto último como parte de una estrategia de los criollos, entre quienes figuraban de modo prominente líderes como José Cecilio del Valle, redactor del acta de independencia en 1821. Así se explica que haya habido necesidad de hacer una segunda declaración de independencia en 1823. Esta última suele llamarse independencia absoluta, porque en ella se rompió todo vínculo político respecto de España, México y cualquiera otra nación.

Muchos de los líderes criollos trataron de posponer o boicotear todo movimiento independentista verdadero, más aún cuando éste amenazara tener algún tipo de compromiso con los sectores populares, con los indios principalmente. Esto se explica por razones obvias: los criollos y la Iglesia no estaban interesados en cambiar radicalmente un sistema sociopolítico que les era beneficioso, en particular por el aprovechamiento ventajoso que hacían de la mano de obra indígena. El acta de la primera independencia (15 de septiembre de 1821) fue redactada por autoridades coloniales, y la legitimación de sus efectos se deja a discreción de un congreso que debería integrarse posteriormente. Se establece en dicho documento, además, que los funcionarios públicos coloniales, incluyendo al capitán general continuarían en sus puestos, y se manda que se forme una junta provisional para asesorar al gobierno. En el artículo primero del acta se habla claramente de una independencia *ad referendum* («sin perjuicio de lo que determine sobre ella el Congreso que deba formarse»); se trata de una independencia aprobada, según se dice textualmente, «para prevenir las consecuencias que serían terribles en el caso de que la proclamase de hecho el mismo pueblo». En el artículo séptimo se indica que, «no haciéndose novedad en las autoridades establecidas, sigan éstas ejerciendo sus atribuciones respectivas con arreglo a la constitución, decretos y leyes, hasta que el Con-

[32] García Laguardia, J., *Orígenes de la democracia constitucional en Centro América*, San José, EDUCA, 1976, 108-110.

greso indicado determine lo que sea más justo y benéfico». Es más, se defendió el *statu quo* con toda vehemencia, como lo demuestra el artículo 11 en el que se ordena respetar y proteger las propiedades eclesiásticas, justamente en una época en que la Iglesia era la mayor terrateniente.

La rebelión de 1820, en cambio, fue organizada exclusivamente por indios, y sus causas y efectos se relacionan con el cobro indebido de los tributos, con los abusos cometidos sistemáticamente en el trato dado a los indígenas, y en general con el régimen de explotación a que éstos estaban sometidos desde la conquista de 1524. La citada rebelión implicó asimismo el desconocimiento total y tajante de la autoridad y el sistema coloniales, y la constitución de un gobierno integrado por indios.

La rebelión tuvo lugar en el partido de Totonicapán, parte oriental de la Alcaldía Mayor del mismo nombre, la cual comprendía varios pueblos de indios de los actuales departamentos de Quiché, Totonicapán, Quetzaltenango y Huehuetenango. Los pueblos que se vieron directamente implicados en el movimiento fueron los siguientes: San Miguel Totonicapán (la cabecera del partido), San Francisco el Alto, Momostenango, San Andrés Xecul, San Cristóbal Totonicapán, Santa María Cunén, Santa Catarina Ixtahuacán y otros.

El antecedente inmediato fue un motín de los indios de Santa María Chiquimula, que protestaban abiertamente contra abusos y exacciones ilegales cometidos por las autoridades políticas y eclesiásticas locales y regionales: los justicias, que eran indios principales con funciones de cabildo, el cura párroco, el alcalde mayor, etc. Empero, la rebelión de Totonicapán constituyó la culminación de un largo proceso de resistencia que se extendió a lo largo de todo el período colonial. Tuvo una organización, un plan, objetivos, mecanismos de coordinación y de dirigencia, etc., que responden a una verdadera rebelión —según la tipología de Martínez Peláez— y no a un simple motín. Duró varios meses y tuvo innegables connotaciones políticas, militares, culturales (religiosas principalmente), etc. Fue objeto, asimismo, de una represión violenta, prolongada, extendida, ejecutada con fines de hacer escarmiento entre los indios.

Está comprobado que los indios quichés de Totonicapán —una región importante por razones demográficas, políticas, económicas, culturales, etc.— estaban enterados de que los reales tributos habían sido suprimidos por las Cortes de Cádiz, en 1811-1812. Se sabía, asimismo,

que los tributos habían sido restablecidos por Fernando VII, en 1814, pero los indios desplegaron una pertinaz oposición, denunciando toda clase de exacciones, cobros indebidos, abusos de todo género sufridos a mano de los españoles (esta última categoría incluía a peninsulares, criollos, religiosos, e incluso algunos ladinos).

Después de una serie de preparativos y antecedentes mediatos e inmediatos, la sublevación estalló en julio de 1820, y por la misma los indios desconocieron abiertamente a las autoridades coloniales, suprimieron los tributos, hicieron huir al alcalde mayor, encarcelaron a sus alcaldes y justicias indios, y nombraron a sus propias autoridades: Atanasio Tzul fue declarado rey de los quichés y Lucas Aguilar fue nombrado presidente.

A raíz de las protestas de los indios de Santa María Chiquimula, cuyos dirigentes se hicieron presentes en la capital del partido, y después de varios tumultos en el pueblo, aparecieron públicamente Tzul y Aguilar, principalmente como organizadores y miembros activos de varias delegaciones enviadas a la ciudad de Guatemala, sede de la Capitanía General y de la Real Audiencia; las delegaciones tenían el propósito de averiguar sobre la supresión de los tributos. En las casas de los citados dirigentes se venían celebrando juntas periódicas, en las cuales se discutían asuntos ingentes relativos a la situación de los indios; el problema de los tributos figuraba en el centro de la agitación que tendía a expandirse.

El día 9 de julio de 1820, Tzul y Aguilar convocaron a los justicias y principales de los pueblos comprometidos en la revuelta, con el objeto de «oír la nueva Constitución». No se sabe a ciencia cierta, si la nueva constitución a que se referían los indios —como lo señala el historiador Daniel Contreras— era la de Cádiz u otra cualquiera; este extremo no ha sido aclarado debido a que parte del expediente del juicio seguido después contra los cabecillas de la rebelión no ha aparecido en el Archivo General de Centroamérica. Lo cierto es que como lo indica Contreras:

> ...la publicación de la nueva Constitución fue toda una fiesta nacional en Totonicapán. Entre salvas y cohetes, música de marimbas, chirimías, tambores y repicar de campanas, como se hacían todas las fiestas grandes, se organizó una verdadera procesión que recorrió «la estación grande», en cuyas «cuatro capillas» se leyeron los famosos

> papeles. Tzul iba en puesto de honor «montado a caballo», con casaca, sombrero al tres, espadín, bastón y medalla al cuello —vestuario que, como se dijo ya, usó a menudo desde entonces, acaso queriendo imitar a los grandes señores de la metrópoli del reino. Luego celebraron corridas de toros y se adornó con cortinas el Cabildo, de donde habían salido previamente los alcaldes y regidores que no quisieron acuerpar la rebelión.
>
> En aquellas celebraciones sólo faltaba la nota culminante: la coronación del Rey Indio, verdadera expresión de Independencia sin próceres criollos ni funcionarios coloniales haciendo de independizadores: la declaración de Independencia del aborigen vencido, pero no resignado [33].

El historiador Contreras subraya con acierto la consistencia que exhibía la cultura india en la región de los quichés, y el papel decisivo que jugó dicha consistencia cultural en todos los movimientos de protesta contra el régimen colonial. Tal circunstancia, sin embargo —como lo anota el mismo autor—, está estrechamente ligada a la explotación material sufrida por los nativos. Este último extremo no se puede ocultar ni siquiera en los mismos documentos oficiales de la época, o en la versión interesada de los cronistas españoles. Por ejemplo, en un informe del Real Consulado de Comercio, fechado en 1808 y citado por Contreras, se alude al problema, en tono de clara denuncia:

> los trabajos a que se les obligaba [a los indios] enviándolos los Alcaldes Mayores en partidas con nombres de repartimientos a las haciendas de los que los piden para sus labores, y a los que deben dárseles con arreglo a las leyes: la conducción sobre sus espaldas de cargas pertenecientes a los mismos alcaldes mayores, curas y particulares de la clase de blancos, de unos parajes a otros: la composición de caminos, la construcción de los edificios, templos y casas, bajo la dirección de los maestros arquitectos o albañiles, y en fin, todo lo que es servicio penoso y molesto está reservado para esta gente en todo el reino de Guatemala. Ellos son el descanso de las demás clases sin exclusión: ellos son los que nos alimentan surtiéndonos de lo necesario y de regalo, al paso que ellos son tan parcos y frugales que casi

[33] Contreras, J. D., *op. cit.*, 51.

> nada comen de sustancia. Y si los indios trabajan como queda insinuado, las indias hacen lo propio al tanto y tal vez más...

La explotación extrema, denunciada en muchos documentos de lo más diversos, era acompañada siempre de un clima de terror y represión, en el cual repararon también —aunque fuera sólo de modo circunstancial y obligado— algunos de los cronistas y funcionarios reales. Dicho clima de terror, a decir del arzobispo Pedro Cortés y Larraz[34], sólo conducía a «radicar» más a los indios «en el horror, odio y aversión que tienen a los españoles empeñados en afligirlos más y más con nuevos castigos y desprecios».

Tal era la situación social en que se produjo en 1820 —es decir, cuando el régimen colonial mostraba visibles signos de decadencia— la rebelión de Tzul y Aguilar, a quienes acompañaron muchos indios principales de todos los pueblos comprometidos en la revuelta. Esta llegó a alcanzar proporciones tales, que provocó la alarma de las autoridades coloniales y de los criollos. El alcalde mayor, por ejemplo, pedía que se usara toda drasticidad con los alzados, porque de otro modo se llegaría a un levantamiento general que demandaría del rey «muchos hombres y dinero en una nueva conquista»[35].

La coronación de Tzul se hizo el 12 de julio de 1820 y para ello se usó la corona que lucía la estatua de San José en la iglesia local. La mujer de Tzul, Felipa Soc, usó a su vez la corona de Santa Cecilia; y Lucas Aguilar, por su parte, fue investido de los poderes correspondientes al cargo de presidente, los cuales ejerció por un corto período: citó y exigió a los justicias de los pueblos comprometidos en la revuelta la devolución de los tributos recaudados, y dictó otras medidas de gobierno.

La rebelión de Tzul y Aguilar sólo duró 29 días. El 3 de agosto de aquel mismo año de 1820, las tropas coloniales se hicieron presentes en San Miguel Totonicapán, donde un indio cuyo nombre ha recogido la historia, el señor Manuel Vásquez, hizo una resistencia armada, desesperada si se quiere, y más bien simbólica, pero resistencia valerosa al fin. Se registraron otros conatos de lucha, los cuales fueron rápidamente controlados por los soldados españoles y por algunos ladinos y

[34] En Contreras, J. D., *op. cit.*, 29.
[35] En Contreras, *op. cit.*, 46.

criollos que se unieron a los contingentes realistas. Se desató entonces una represión violenta que provocó muertes, prisión y exilio (emigración y refugio en los montes) en las filas de los indios sublevados. Se trató, pues, de un movimiento cruento, con objetivos independentistas definidos, lo cual le hace diferente del movimiento que la historiografía recoge como la declaración de independencia de Guatemala, esto es, la declaración de 1821.

La rebelión de Tzul y Aguilar terminó con el encarcelamiento y un largo proceso judicial de que fueron objeto dichos dirigentes y otros muchos cuyos nombres ha recogido la historia, aunque no con la calidad de «próceres de la independencia», que se adjudica a los firmantes del acta de 1821. Entre dichos dirigentes, cuyos nombres es justo repetir aquí, figuran los siguientes, todos indígenas de la etnia quiché: Antonio Batz, Valerio Say, Manuel Vásquez, José Beelsuy, Nicolás Bululux, Francisco y Martín Canastuj, Francisco Can, José Casaj, Antonio Cuenca, Martín Cux, Ramón Chaboloj, Antonio Gumea, Francisco Jiménez, Juan Lara, Diego Monroy, Baltasar Pan, Francisco Pastor, Juan Paz, Juan Peruch, Dionisio Sapón, Pedro Saquisal, Antonio Sitalán, Francisco y Sebastián Tacam, Juan Tipaz, Andrés y Dionisio Tiu, Antonio, Bernardo y Francisco Atanasio Tzul, Justo Vásquez, Francisco Velásquez, Francisco Yax y Juan Monroy.

La rebelión momosteca (1811-1830)

Juntamente con los movimientos preindependentistas promovidos en las provincias contra la oligarquía de la capital del reino, se desencadenó igualmente una prolongada rebelión indígena en la región de Momostenango, la cual se prolongó hasta 1830.

Todo empezó cuando los principales del pueblo, con documento extendido por la Audiencia, exigieron a su alcalde mayor la rebaja en el tributo. Sin embargo éste, con el apoyo del cura y los ladinos del pueblo, decidió apresar a los peticionarios, provocando consecuentemente la indignación popular. Los ánimos se enardecieron más cuando la Audiencia juzgó culpables a los indígenas y los condenó a penas de azotes, cárcel y trabajo público. Al ejecutarse la pena de azotes, el cura ordenó una dosis extra y el malestar popular llegó entonces a tal grado que las

autoridades, temiendo un linchamiento, prefirieron soltar a los encarcelados.

Pocos años después, en 1819, los momostecos volvieron a rebelarse y se negaron a pagar el tributo. El malestar se prolongó más allá de 1821, y no tomó las características del movimiento de Totonicapán, porque las autoridades coloniales optaron por actuar con blandura en el cobro del tributo.

Al año siguiente a la independencia, los momostecos encarcelaron a las ex autoridades ladinas y les exigieron la devolución de los tributos que les habían cobrado a partir de 1818. La situación no pasó a más porque las milicias acudieron a reprimir el alzamiento, y los indígenas liberaron a los ladinos presos. Sin embargo, los naturales decidieron no seguir dependiendo de las autoridades guatemaltecas y se anexaron al imperio mexicano, pretendiendo con ello no pagar el tributo. Las autoridades guatemaltecas decidieron castigar tal acción y en el primer enfrentamiento les ocasionaron cuatro muertos y 18 heridos. Las hostilidades se prolongaron por cinco años hasta que el Gobierno Superior, convencido de que no tenía capacidad militar para vencer a los rebeldes decidió, en 1828, iniciar negociaciones de paz por medio del cura, lo que se concretó en 1830. Dos años después, el pueblo momosteco volvió a rebelarse y a deponer a las autoridades municipales, por lo que el gobierno nuevamente mandó reprimir a los alzados [36].

Robert Carmack [37], al analizar las implicaciones de esta prolongada rebelión, señala:

> No debe creerse que los levantamientos de Momostenango se hicieron sólo para lograr cambios limitados, como suprimir los tributos o hacer sus propias elecciones. Ellos constituyeron fundamentalmente todo un movimiento de liberación respecto del control y la explotación que ejercían los criollos y ladinos. Los indígenas querían liberarse de las contribuciones, de las cuales pensaban que habían sido inventadas por los ladinos; querían liberarse de los alcaldes ladinos, que interferían en sus asuntos propios; del ataque de los sacerdotes contra sus ritos tradicionales; del bloqueo de las vías de comunicación

[36] Carmack, R., *Historia Social de los Quichés*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1979, 229-231.

[37] *Ibidem*, 240-241.

que impedía su libre movimiento para comerciar; de las restricciones respecto de la venta y compra de tierras en el pueblo; y, en general, de lo que consideraban como la «tiranía» de los ladinos.

Como la situación de agravio y opresión era un hecho tan generalizado entre los indígenas de Guatemala, el movimiento no tuvo un carácter únicamente local. Los rebeldes de Momostenango, en efecto, establecieron relaciones políticas con todos los pueblos indígenas de la región: San Bartolo Aguas Calientes —que dependía de los momostecos—, Santa María Chiquimula, San Francisco el Alto, San Cristóbal y San Miguel Totonicapán.

Los rebeldes de Momostenango, lo que es todavía más, buscaron la fuerza política del exterior. Sabían que un poder local o regional no era suficiente. Antes de la independencia intentaron aprovecharse de los funcionarios de la Corona en su lucha contra los criollos y ladinos. Fueron alentados por aquéllos, aunque al final fueron pocas las concesiones obtenidas. Entre éstas figuran las siguientes: supresión de los tributos por una temporada; ablandamiento de los castigos inferidos por los oficiales locales; y, de vez en cuando, llegaron hasta obtener una multa contra un Alcalde Mayor o un alcalde ladino.

A raíz del abandono del poder por los españoles, continuaron en sus intentos de utilizar al Gobierno Superior en su lucha contra los ladinos. Sin embargo, con la salida de Filísola y sus tropas mexicanas, desapareció la posibilidad de esta relación. El nuevo gobierno republicano no logró reemplazar a los mexicanos en su relación con los momostecos y, por el contrario, parece ser que el gobierno entero y ya no sólo los oficiales locales y provinciales, llegó a ser considerado por los indígenas como su opositor. Fue entonces cuando los momostecos y sus compañeros de los pueblos occidentales, iniciaron otro tipo de relaciones con los mexicanos. Estaban dispuestos a sujetarse a éstos y, de ser necesario, luchar con las armas a fin de conseguir este derecho. Filísola les había prometido que volvería algún día a ayudarlos, aun cuando su regreso demorara 20 años. Existen noticias de que todavía en 1832 los indígenas de Momostenango recordaban esa promesa y esperaban su cumplimiento.

Los motines de indios

Los motines constituyen la otra modalidad de los movimientos violentos —según la tipología de Martínez Peláez— por medio de los cuales los indígenas han canalizado su protesta contra el régimen domi-

nante, específicamente contra las situaciones de abusos, explotación o agresión de que han sido víctimas desde los comienzos de la época colonial.

Los motines, como se ha indicado antes, se diferencian de las rebeliones típicas por sus características menos complejas en cuanto a organización, objetivos, duración, etc. Son, sin embargo, mucho más numerosos que aquéllas, y colman la historia de las relaciones interétnicas de la sociedad guatemalteca, desde el siglo XVI hasta la actualidad. Si se pretendiera hacer una lista cronológica, más o menos exhaustiva, de los motines, se comprobaría que éstos se han producido por millares, y abarcan casi todas las regiones del país. Han sido más frecuentes, por supuesto, en la zona del altiplano occidental, allí donde hay mayor concentración de población indígena.

Los cronistas, los documentos oficiales que todavía se guardan en importantes fondos de archivos, como el Archivo General de Centroamérica en Guatemala, el Archivo de Indias en Sevilla, etc.; los estudios contemporáneos sobre la historia social de Guatemala, y más recientemente los periódicos, la televisión y otros medios de comunicación masiva, todas esas fuentes y otras más dan cuenta de una larga cadena de actos de exasperación indígena, que en general se pueden definir como respuestas inmediatas, casi espontáneas a veces, sin una organización depurada, frente a la violencia institucionalizada que constituyera el régimen colonial y el régimen neo-colonial posterior a la independencia oficial de 1821. Los autores que hemos acotado antes, los profesores Contreras y Martínez, hacen referencia a muchos de los motines de indios que registra la historia, pero muchos otros, los que fueron reprimidos violentamente sin trascender a la opinión pública, no figuran en las listas publicadas hasta el presente.

El profesor Severo Martínez, en su acucioso estudio sobre los motines de indios en la Centroamérica colonial, hace importantes contribuciones al estudio de este fenómeno consubstancial al sistema económico-social que, con ligeras variantes, se prolonga desde la conquista hasta la actualidad. Dicho autor[38], por ejemplo, encuentra ciertos elementos esenciales en lo que él llama el «fenómeno motín en su máxima pureza»: la ausencia de un plan, pues en su mayoría se trata de explo-

[38] Martínez Peláez, S., *op. cit.*, 55.

siones no premeditadas o más o menos improvisadas, por las cuales se canaliza el odio popular contra los responsables de ciertos excesos. No se trata —agrega el autor citado, aunque esto parece una contradicción en sus propios planteamientos—, de movimientos dirigidos contra los sistemas básicos de explotación, ni contra las clases explotadoras y mucho menos contra el sistema colonial en su conjunto; no se trata de acciones punitivas o revolucionarias, sino de simples indicios de exasperación y sacrificio, con plena conciencia «de que, en todo caso, habrá más sangre de oprimidos que de opresores», como consecuencia de la represión inmediata. El autor, por otro lado, admite que los motines son signos inevitables del sistema, índices de una máxima desesperación, como la gota que colma el vaso de la paciencia india; fenómenos, en fin, que obligan a las autoridades a dar, en algunas ocasiones, un paso atrás, para luego restablecer las arbitrarias condiciones anteriores de explotación y abuso; que implican en los indios sacrificios mayores: la evasión, la fuga a la selva, a regiones inhabitadas o inaccesibles, o, en otro caso, el sufrimiento de acciones represivas, como la cárcel, multas, muerte, privación de cargos u oficios, azotes (en la época colonial), confiscación de bienes, etc.

A lo largo del siglo XVIII, los amotinamientos de indios fueron principalmente contra sus principales, justicias mayores —corregidores y alcaldes mayores— y curas doctrineros. Entre las causas determinantes de los motines analizadas detenidamente por Martínez Peláez figuran las siguientes: 1) los tributos (problemas de tasación, abusos en los cobros, exacciones o cobro ilegítimo de los mismos); 2) conflictos de tierras (por linderos entre pueblos o comunidades, despojos, expropiación ilegal, etc.); 3) trabajo forzado (principalmente en la forma de repartimientos, mandamientos, repartimiento de algodón y mercancías, trabajos personales en obras públicas o privadas); 4) la conducta colaboracionista o alienada de los *indios esbirros*; 5) los abusos de los ladinos locales; 6) las actitudes enajenantes, traicioneras, policiales, de los curas párrocos; 7) las epidemias o *pestes*, agravadas por la miseria y la explotación, o combatidas con el propósito de resguardar la mano de obra. A estas causas hay que sumar las de tipo cultural.

Entre las razones socioeconómicas, la principal fue la oposición de los naturales a cumplir con el repartimiento —especialmente cuando se encontraban en situaciones de extrema necesidad, debido a sequías y

pestes generadoras de hambre— a fin de poder cultivar sus propias milpas. Otros factores económicos fueron la oposición al pago del tributo y el rechazo a trabajos excesivos, ya sea en la introducción de agua a los pueblos como en la construcción de edificios públicos y religiosos [39]. Los curas doctrineros, salvo unas pocas excepciones, estuvieron de acuerdo con la práctica del repartimiento, ya sea en la modalidad de entrega de materia prima (algodón o hilaza) para su procesamiento, como en la de trabajo forzado [40].

Para garantizar que los indios pagaran el tributo, la Corona autorizó a los justicias mayores a obligar «con penas de azotes y no otra» que los indios sembraran y cultivaran sus tierras y limpiaran sus cacaotales [41]. La violencia durante la recaudación de los tributos fue tal que, en algunas ocasiones, mujeres tributarias indígenas para poder cumplir con tal obligación tuvieron que prostituirse, como lo atestigua un informe eclesiástico sobre Chiquimula durante 1748:

> ...el que los confesores lloramos, que es ver en muchas de las pobres indias, particularmente viudas, por el temor del castigo con que se les cobra el tributo, prostituirse haciendo justo precio de una alma el ralero interés de lo que deben [42].

Entre las causas culturales de los alzamientos de los naturales figuran, por ejemplo, la oposición a prácticas sanitarias como cuando, a finales del siglo XVIII, se ordenaba presentarse para ser vacunados masivamente. En el orden religioso, los indios se alzaban cuando, por ejemplo, los curas les destruían las imágenes ancestrales de su culto. [43].

[39] Contreras, J. D., *op. cit.*, 30.

[40] García Añoveros, J. M., *Situación social de la diócesis de Guatemala a finales del siglo XVIII, Guatemala, Historia-USAC, 1980, 201, 203, 207; «Apuntamientos sobre la agricultura y comercio del Reyno de Guatemala», Economía de Guatemala, 1750-1940*, Guatemala, USAC, 1980, 56.

[41] Zavala, S., *Contribución a la historia de las instituciones coloniales en Guatemala*, Guatemala, USAC, 1967, 109.

[42] Solórzano Fonseca, J. C., «Las comunidades indígenas de Guatemala, El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII. Los mecanismos de la explotación económica», *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 93-130, San José, Universidad de Costa Rica, 1985, 103.

[43] De Solano, F., *Los Mayas del siglo XVIII. Pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1974, 377.

La violencia contra los naturales fue, pues, la principal razón engendradora de motines. José Daniel Contreras [44], historiador guatemalteco, expone al respecto que los indios

> se negaban a trabajar en los campos, que no querían pagar los tributos, que desconocían a sus Justicias y aún protestaban contra sus curas; y ni los castigos corporales deprimentes como los de aquel alcalde mayor que utilizaba «en vez de picota un negro que tiene de las manos a los indios cuando los azotan», ni la cárcel, ni el temor a irse a condenar en un infierno, podían evitarlo.

Por ello los naturales no sentían el menor apego a los intereses de los españoles, ni a la religión que éstos predicaban [45].

Los abusos de poder de los principales suscitaron también numerosos motines de indios, pues aquéllos disponían y vendían las propiedades comunales, utilizándolas como privadas y ocultaban parte de la población activa durante el momento de las tasaciones de tributarios, para después exigir en su favor la cuota de los que habían ocultado [46]. El obispo Cortés y Larraz [47] juzga a los principales con mucha severidad:

> Los indios son unas estatuas que semejantes hombres tiranos les mueven a su arbitrio con látigos y encarcelamientos, sin que los miserables tengan arbitrio para quejarse, porque sólo sirve para refinar las crueldades, y al fin ha de venir a parar en que los indios deshagan su queja y digan que la verdad es calumnia.

La documentación colonial recoge información de sublevaciones de esta naturaleza en Santa Cruz Chiquimulilla, Guazacapán, San Juan Comalapa, Santiago Mataquescuintla, Santa Bárbara Totonicapán, Nebaj (ver cuadro 1).

Los curas doctrineros se sirvieron igualmente de la violencia para favorecer sus intereses económicos —imponiendo sistemáticamente

[44] Contreras, J., *op. cit.*, 3.
[45] Cortés y Larraz, P., *op. cit.*, II, 50.
[46] De Solano, F., *op. cit.*, 366.
[47] Cortés y Larraz, P., *op. cit.*, II, 139.

derramas y utilizando otros procedimientos similares en la promoción del catolicismo. Se apoyaron para tales fines en el poder de los principales, a fin de que éstos castigaran a los indios cuando faltaban a los actos de culto o no cumplían con los preceptos eclesiásticos, especialmente los de confesarse y comulgar una vez al año. El castigo consistía regularmente en la aplicación de una docena de azotes en la espalda [48]. También se sabe de algunas acciones llevadas a cabo por curas doctrineros que destruían antiguas imágenes y santuarios religiosos de los naturales, lo que ocasionó en algunos casos alzamientos serios, como el ocurrido al fraile dominico Thomas Gage en Mixco, donde estuvo a punto de perder la vida [49]. Otros lugares donde se produjeron amotinamientos contra los curas fueron San Juan Chamelco, Rabinal, Momostenango, San Juan Comalapa, Santiago Momostenango, Nebaj, Santiago Atitlán (ver cuadro 1).

La mayor parte de motines y alzamientos indígenas fueron de carácter económico y dirigidos contra los justicias mayores. Los *Apuntamientos sobre la agricultura y el comercio del Reino de Guatemala* [50] son muy claros al referirse, a principios del siglo XIX, a la explotación a que estaban sometidos los naturales:

> Los trabajos a que se les obliga enviándolos los Alcaldes Mayores en partidas con nombre de repartimientos a las haciendas de los que los piden para sus labores, y deben dárseles con arreglo a las leyes; la conducción sobre sus espaldas de cargas pertenecientes a los mismos Alcaldes Mayores, Curas y particulares de la clase de blancos, de unos parajes a otros; la composición de caminos, la construcción de los edificios, templos y casas, bajo la dirección de los maestros arquitectos o albañiles... Todo lo que es servicio penoso y molesto está reservado para esta gente en todo el Reyno de Guatemala. Ellos son el descanso de las demás clases sin exclusión.

No menos explícitos fueron los *Apuntamientos* [51] *al referirse a los repartimientos de mercancías:*

[48] Cortés y Larraz, P., *op. cit.*, II, 50.

[49] Gage, T., *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, Madrid, Historia 16, 1987, 391-405.

[50] «Apuntamientos...», 41.

[51] «Apuntamientos...», 56.

CUADRO 1	MOTINES INDÍGENAS DURANTE EL SIGLO XVIII	
AÑO	LUGAR	CONTRA
1693	Tuxtla	Principales
1696	San Francisco el Alto	
1711	San Juan Ostuncalco	
1726	Hacienda Anís	Justicias mayores
1726	Hacienda Jesuitas	Justicias mayores
1734	Salamá	Justicias mayores
1735	San Juan Chamelco	Justicias mayores
1736	Totonicapán y Chiquimula	Justicias mayores
1741	Sta. María Asunc. Chiquimula	
1742	Santa Cruz Chiquimula	Principales
1743	Sta. Catalina Ixtahuacán	Justicias mayores
1744	San Pedro Soloma	
1749	Jocotán, Camotán, Esquipulas	Justicias mayores
1749	Quezaltepeque	Justicias mayores
1751	San Juan Chamelco	Cura
1751	Rabinal	Cura
1752	Guazacapán	Principales
1755	Comalapa	Principales
1755	Escuintla	Justicias mayores
1759	Guazacapán	
1760	Santa Lucía Utatlán	Justicias mayores
1761	Tecpán Guatemala	
1771	San Carlos Sija	
1774	Momostenango	Cura
1774	Comalapa	Cura
1774	Santiago Mataquescuintla	Principales
1776	San Agustín Acasaguastlán	
1776	Santa María Chiquimula	Justicias mayores
1776	Suchitepéquez	
1785	Comalapa	Cura
1785	Santiago Momostenango	Cura
1785	Quetzaltenango	
1790	Santa Bárbara Totonicapán	Principales
1791	San Martín Jilotepeque	
1792	Totonicapán	Principales
1793	Nebaj	Cura
1795	Nebaj	
1795	Gomera	Justicias mayores
1796	Patzún	Vacuna
1798	Nebaj	Cura
1799	Santiago Atitlán	Apestados
1799	Nebaj	
1799	Sumpango	Cura
1800	Santiago Atitlán	
1800	Jocotenango	

> repartimientos violentos y tiránicos, propios sólo para enriquecerse dichos jefes (los justicias mayores) y abismar más y más en la miseria de los indios, porque les hacían tomar violentamente artículos que ellos para nada necesitaban, y a precios exhorbitantes, poniendo trabas a cualquiera otro individuo español de poderlos habilitar con utilidad del indio, exenta de vejaciones abominables.

La situación de injusticia que prevalecía en el país fue aludida por el arzobispo Pedro Cortés y Larraz[52] de la siguiente manera:

> son los hombres más infelices que ha habido y habrá en el mundo, porque ni tienen bienes, ni honra, ni descanso, ni libertad para nada, dominados despóticamente de muchos en un todo, sin que haya el menor consuelo; pues aunque quieran quejarse, no les sirve, porque los mismos que los dominan hasta hacerles decir que la queja fue calumnia y que se engañaron y que viven contentos con los mismos que aborrecen; y, en suma, ésta es la indefinibilidad de los indios y la que es inevitable hallándose tan esclavizados.

Las rebeliones indígenas, aunque se dieron en la mayoría de pueblos, siempre se manifestaron en forma aislada —exceptuando la rebelión de los zendales (Chiapas) en 1712 y la de Totonicapán en 1820, que agruparon las comunidades de naturales de sus respectivas regiones. Cuando los alzamientos eran contra los alcaldes mayores y curas, los principales encabezaban al común de los naturales; aunque se sabe también de acciones de los naturales contra los justicias mayores o contra sus principales, acciones que a veces contaron con el apoyo del cura doctrinero, como las acontecidas en 1793 y 1798 en Nebaj, y la de 1802 en Chimaltenango.

Algunos pueblos en que se dieron rebeliones contra los justicias mayores, de las que existe constancia en la documentación colonial, fueron Salamá, San Juan Chamelco, Totonicapán, Santa Catalina Ixtahuacán, Jocotán, Escuintla, Santa Lucía Utatlán, Santa María Chiquimula, Patzún (ver cuadro siguiente). La documentación colonial muestra asimismo que los motines acontecidos en las alcaldías mayores de Totonicapán, Chimaltenango y Quiché fueron los más frecuentes y los que aglutinaron a mayor cantidad de naturales.

[52] Cortés y Larraz, P., *op. cit.*, II: 140.

Las rebeliones y motines terminaron, por lo general, en acciones represivas por parte de las autoridades coloniales, acciones que consistían en apresar a los líderes, azotarles, obligarles a trabajos forzados y al pago de multas. En muchos casos, los naturales apelaban ante la Audiencia, que a veces decidía en su favor, pero esto no servía de mucho, pues al retornar a sus pueblos los naturales sufrían una vez más los vejámenes de sus justicias mayores o de los curas doctrineros [53].

Dada la importancia histórica y social de los motines de indios sería deseable reproducir aquí una lista completa de todos esos movimientos, partiendo para ello de las primeras décadas del siglo XVI hasta el 2 de diciembre de 1990, fecha esta última en que se produjo una masacre de indios tzutujiles en Santiago Atitlán. Ello, sin embargo, sería una tarea prolija e interminable, por lo que nos limitamos a nombrar, un tanto al azar, los pueblos de indios en que se han producido algunos de los motines más famosos: Quetzaltenango, Totonicapán, Chichicastenango, Santa María Chiquimula, Sacapulas, Sansirisay, Patzicía, Santa Catarina Ixtahuacán, San Ildefonso Ixtahuacán, Nebaj, San Pedro Carchá, Sajcabajá, Sumpango, Chiantla, Santa Catarina Retalhuleu, Tecpán, Santiago Atitlán, Panzós, etc. Estos nombres, y muchos otros que se podrían entresacar de las crónicas y documentos varios, están asociados a muchos motines ocurridos en épocas y regiones diferentes. Todos ellos son claros indicadores de las condiciones en que han vivido los indios de Guatemala; de las causas y efectos de tales condiciones, así como de la reacción observada por este segmento de la sociedad nacional a lo largo de los años y de los siglos.

El Derecho en el marco de las relaciones coloniales

Igual que otras de las expresiones superestructurales en las relaciones interétnicas, tal como éstas se producen a lo largo de los períodos colonial y republicano, el Derecho fue utilizado activamente por los sectores dominantes de un lado y por los indígenas del otro. Los primeros, en términos generales, han contado siempre con ventajas evidentes derivadas del control del Estado, de los órganos jurisdiccionales propiamente dichos, del conocimiento de las leyes sustantivas y procesales;

[53] AGCA, A1, leg. 777, exp. 24246; Al, lg. 167, exp. 4887.

así como del dominio del español —la lengua reconocida oficialmente en todo tipo de acciones judiciales— y de una mejor posición social y económica. Los indígenas, no obstante, se empeñaron siempre en salvar toda clase de limitaciones y obstáculos en la defensa de sus derechos conculcados y se empeñaron en aprender, de distintas maneras, la utilización de todos los mecanismos aprovechables que les deparaba la legislación indiana.

Los indígenas, pues, para sus propios propósitos, han tratado de utilizar el sistema jurídico imperante, con todas las dificultades que ello ha implicado. No obstante, y también de modo sistemático, se acogieron siempre —hasta la actualidad— a los mecanismos de un Derecho Consuetudinario que les ha sido posible mantener por cinco siglos y que, dadas las condiciones peculiares de la sociedad total, ha resultado relativamente eficaz en cuanto a resguardar algunos de sus derechos culturales y materiales. Este Derecho Consuetudinario, como lo veremos más adelante, ha funcionado en los campos civil, penal, político y otros en los cuales las relaciones interétnicas cobran matices críticos.

Con todos los contratiempos y dificultades que ha implicado para los indígenas el manejo del derecho occidental, apuntalado por los mecanismos del poder socioeconómico, y pese, también, a la acción intermediadora de los aparatos jurisdiccionales y de los especialistas en el manejo de las cuestiones jurídicas en todos los niveles, los indígenas se mostraron dispuestos siempre, u obligados, a usar el sistema jurídico oficial, muchas veces a sabiendas de que el mismo les era adverso por su propia naturaleza.

JUICIO SOBRE ARRENDAMIENTO DE TIERRAS

a) *Lugar*: San Juan Sacatepéquez, Valle de Guatemala.
b) *Año*: 1583.
c) *Sujetos procesales*:
   — Parte actora: Domingo Rodríguez (ladino).
   — Parte demandada: Pedro García Galán y otros indios de San Juan.
d) *Objeto del proceso*: el ladino Domingo Rodríguez inicia acción legal (por contradicción) sobre el arrendamiento de tierras hecho por los indios del pueblo de San Juan Sacatepéquez a favor de Pedro García Galán. La pretensión fue desestimada.
e) *Clasificación*: tierras, leg. 5930, exp. 51835.

JUICIO DE TIERRAS

a) *Lugar*: San Pedro Sacatepéquez, Valle de Guatemala
b) *Año*: 1579.
c) *Sujetos procesales*:
   — Parte actora: Francisco Dávila, Abogado de la Audiencia.
   — Parte demandada: Sancho Molina y varios indios de San Pedro Sacatepéquez.
d) *Objeto del proceso:* Francisco Dávila, abogado de la Audiencia, solicita la demarcación de dos caballerías de terreno, en el pueblo de San Pedro Sacatepéquez. Se corre audiencia y aparece la oposición de Sancho Molina y varios indios del citado pueblo, quienes manifiestan que la tierra era parte de la encomienda de Bernal Díaz del Castillo. La Audiencia denegó la solicitud inicial de demarcación, mientras se obtenían mayores méritos..
e) *Clasificación*: tierras, leg. 5929, exp. 51850.

JUICIO DE TIERRAS

a) *Lugar*: Santiago Atitlán.
b) *Año*: 1642.
c) *Sujetos procesales:*
   — Parte actora: Francisco Cubil (indígena).
   — Parte demandada: alcalde de Tecpán Atitlán.
d) *Objeto del proceso:* el indígena Francisco Cubil se dirige a la Real Audiencia, a efecto de que se le ampare en la posesión de un solar situado en el pueblo de Santiago Atitlán. En auto promulgado por la Real Audiencia se ordena al alcalde mayor de Tecpán Atitlán que se ampare en la posesión del solar, motivo de la controversia, al indígena afectado.
e) *Clasificación:* tierras, A11, leg. 1559, exp. 10203, fol. 138.

JUICIO DE TIERRAS

a) *Lugar:* Santiago Atitlán.
b) *Año:* 1642.
c) *Sujetos procesales:*
   — Parte actora: Francisco Cham (indígena de Santiago Atitlán).
   — Parte demandada: alcalde de Santiago Atitlán..
d) *Objeto del proceso:* el indígena Francisco Cham se dirige a la Real Audiencia a efecto de que se le ampare en la posesión de unas tierras que obtuvo en Santiago Atitlán por simple tradición y sobre las cuales se le quitó la posesión por mandato del alcalde de dicha localidad. La Real Audiencia dicta auto por medio del cual se ampara al indígena Francisco Cham..
e) *Clasificación:* tierras, A1, leg. 1559, exp. 10203, fol. 435.

JUICIO DE TIERRAS

a) *Lugar*: San Juan Comalapa.
b) *Año*: 1669.
c) *Sujetos procesales*:
   — Parte actora: Nicolás García Ah-joch (indígena).
   — Parte demandada: Diego Oczín (ladino).
d) *Objeto del proceso:* el indio Nicolás García Ah-joch se dirige a la Real Audiencia solicitando se declaren sus derechos sobre la tierra nombrada Coloyá, situada

en San Juan Comalapa, la cual está siendo usurpada por el señor don Diego Oczín. La Real Audiencia solicita informes al alcalde mayor, quedando el proceso en la fase que ahora se denomina «sobre averiguar», sin que se emita resolución alguna..

e) *Clasificación:* tierras, leg. 5955, exp. 52157.

JUICIO DE TIERRAS

a) *Lugar:* Sacapulas.
b) *Año:* 1671.
c) *Sujetos procesales:*
   — Parte actora: Tomás López (indígena).
   — Parte demandada: alcalde de Sacapulas.
d) *Objeto del proceso:* el indígena Tomás López se dirige a la Real Audiencia solicitando que no se le moleste en la posesión de unas tierras, y señala la arbitraria injerencia del alcalde. La Real Audiencia no entra a conocer del asunto..
e) *Clasificación:* tierras, A1, leg. 4064, exp. 31685.

JUICIO DE TIERRAS

a) *Lugar:* San Juan Sacatepéquez.
b) *Año*: 1655.
c) *Sujetos procesales:*
   — Parte actora: Domingo Pérez Pirir (indígena).
   — Parte demandada: varios ladinos.
d) *Objeto del proceso:* el indio Domingo Pérez Pirir se dirige a la Real Audiencia solicitando que se le ampare en la posesión de las tierras denominadas «Mabarón», situadas entre los ríos Piscayá, Zacil y Uiaualchip. La Real Audiencia emite auto en favor del actor Pérez Pirir..
e) *Clasificación:* tierras, A1, leg. 1561, exp. 10205, fol. 17.

JUICIO PENAL

a) *Lugar:* Totonicapán.
b) *Año:* 1781.
c) *Sujetos procesales:*
   — Sujeto pasivo: Martín Ajcuc (indígena).
   — Acusados: varios ladinos.
d) *Objeto del proceso:* establecer la responsabilidad criminal respecto de la muerte del indígena Martín Ajcuc, cuyo cadáver fue encontrado en las afueras de San Miguel Totonicapán. Se presume que el acto delictivo fue ejecutado por varios ladinos organizados para protegerse de ladrones y cuatreros.
e) *Clasificación:* juicios, A1.15, leg. 2900, exp. 26869.

JUICIO DE TIERRAS

a) *Lugar:* Sansaria, Jalapa.
b) *Año:* 1782.
c) *Sujetos procesales:*
   — Parte actora: José Joaquín Dávila Machuca (ladino).
   — Parte demandada: indios del pueblo de Jalapa.
d) *Objeto del proceso:* José Joaquín Dávila Machuca, vecino del valle de Sansaria, pide a la autoridad política, en su nombre y en el de los descendientes de Lorenzo Marroquín, herederos de un sitio en Sansaria, que se les ampare en la po-

sesión de dicho sitio, el cual ha sido objeto de usurpación de parte de los indios de Jalapa. La autoridad política resolvió otorgar la posesión a los querellantes ladinos..

e) *Clasificación:* tierras, leg. 68048, exp. 53402.

JUICIO DE TIERRAS

a) *Lugar:* Chiquimula.
b) *Año:* 1805.
c) *Sujetos procesales:*
   — Parte actora: indios de Chiquimula.
   — Parte demandada: ladinos de Chiquimula.
d) Objeto del proceso: *indios de Chiquimula piden, ante el jefe político, que se les devuelva la posesión de unas tierras ocupadas por ladinos. Se resuelve denegando la petición de los indígenas..*
e) *Clasificación:* juicios, paquete n.° 1, leg. 3. Chiquimula.

JUICIO DE TIERRAS

a) *Lugar.* San Juan Sacatepéquez.
b) *Año:* 1875.
c) *Sujetos procesales:*
   — Parte actora: Domingo Cosojay (indígena).
   — Parte demandada: alcalde de San Juan Sacatepéquez y Felipe Luna.
d) *Objeto del proceso:* Domingo Cosojay (indio), vecino del lugar, se queja de que el alcalde y Felipe Luna pretendían despojarle de un terreno; la acción se emprende ante el jefe político de Guatemala, quien sólo se limita a requerir informes.
e) *Clasificación:* tierras, B1, leg. 1423, exp. 33698.

JUICIO DE TIERRAS

a) *Lugar:* San Pedro Sacatepéquez, Guatemala.
b) *Año:* 1854.
c) *Sujetos procesales:*
   — Parte actora: Andrés Chocochic (indio).
   — Parte demandada: varios ladinos.
d) *Objeto del proceso:* Andrés Chocochic, indio del pueblo de San Pedro Sacatepéquez, pide que se le ampare en la posesión de un sitio ubicado en dicha población. La petición es dirigida al jefe político de Guatemala, quien se limita a pedir informes..
e) *Clasificación:* tierras, leg. 1420, exp. 33443.

JUICIO DE TIERRAS

a) *Lugar:* San Pedro Sacatepéquez, Guatemala.
b) *Año:* 1857.
c) *Sujetos procesales:*
   — Parte actora: Anastasio Chichí y hermanos (indios de San Pedro).
   — Parte demandada: varios ladinos del lugar.
d) *Objeto del proceso:* Anastasio Chichí, por sí y a nombre de sus hermanos, vecinos del pueblo de San Pedro Sacatepéquez, pide al jefe político del Departamento de Guatemala, que se les ponga en posesión de un terreno ocupado por

ladinos, de quienes ignora los nombres. El jefe político sólo pide informes, sin resolver el fondo del asunto.
e) *Clasificación:* tierras, leg. 1421, exp. 33486.

JUICIO DE TIERRAS

a) *Lugar:* San Pedro Carchá, Alta Verapaz.
b) *Año:* 1842.
c) *Sujetos procesales:*
   — Parte actora: Gabriel Xo (indio).
   — Parte demandada: Donaciano de la Torre y Jacinta García.
d) *Objeto del proceso:* Gabriel Xo inicia diligencias ante el jefe político de Alta Verapaz, a efecto de que se le ponga en posesión del terreno Chaimal, ubicado en Carchá y ocupado arbitrariamente por los demandados. La Jefatura Política sólo pide informes y no resuelve la petición..
e) *Clasificación:* tierras, paquete n.° 6, leg. 13.

De los casos antes presentados se desprende que la tenencia de la tierra fue un problema crucial para los indígenas a partir del siglo XVII. En efecto, los indígenas empezaron a perder sus tierras, en pequeña escala al comienzo del siglo XVI, pero a finales del mismo, cuando se inició la explotación añilera, el arrebato de tierras fue mucho mayor debido a que la Corona legalizó las usurpaciones hechas por los españoles, mediante la paga al erario real de una moderada cantidad de dinero. La documentación colonial muestra que a partir de 1610 la Audiencia de Guatemala conoció múltiples demandas de tierras y aprobó la «composición» en muchas que habían sido usurpadas con anterioridad. En dichos documentos consta que los frailes dominicos denunciaron con frecuencia tierras realengas y consiguieron su propiedad, mediante el procedimiento de la «composición»[54]. Jesuitas, dominicos, mercedarios y agustinos se convirtieron luego en propietarios por doquier, convirtiendo a la Iglesia en la mayor terrateniente. El fraile dominico Thomas Gage[55], a principios del siglo XVII, enumera las propiedades de los dominicos: un molino de agua, una granja de maíz, una estancia de caballos y mulas, parte de un ingenio de azúcar y parte de una mina de plata, e indica que tales bienes producían una renta anual de 20.000 ducados.

Poco valor tenían los reclamos y alegatos de los indios ante la Audiencia para demostrar que las tierras eran suyas. Por ello, durante el

[54] AGCA, A3, leg. 4588; MacLeod, M., *op. cit.*, 256.
[55] Cage, T. *ibidem.* 305.

siglo XVIII, la falta de tierras provocó crisis en muchas comunidades de naturales y, como resultaba muy difícil recuperar las que habían sido arrebatadas por españoles y ladinos, empezaron a surgir disputas de tierras entre vecinos de una misma comunidad o entre comunidades aledañas (ver cuadro 2).

CUADRO 2 ALGUNOS LITIGIOS POR CAUSAS TERRITORIALES

AÑO	ENTRE INDÍGENAS	CONTRA ESPAÑOLES
1692	Xenacoj, Jilotepeque	
1705		Chiantla
1711	San Antonio Huista, Santa Ana Huista, Jacaltenango	
1722	Comalapa, Jilotepeque	
1730	Aguacatán, Sacapulas	
1734		Jilotepeque
1737		Cuchumatanes
1743	Jacaltenango, Santa Ana Huista	
1768	Comalapa, Jilotepeque	
1772		San Pedro Necta
1775		Huehuetenango
1777		Santa María Cunén
1787		Jilotepeque
1793		San Pedro Necta

La breve lista de juicios presentada antes ilustra, con bastante claridad, la calidad de los sujetos procesales y la naturaleza de la litis en cada caso. Todo ello, a su vez, pone de manifiesto las características esenciales de las relaciones interétnicas, tanto en el período colonial como en el republicano. Las situaciones de despojo de tierras sufridas por los indios se hacen más críticas con el surgimiento del régimen de las haciendas en el período colonial, pero igualmente graves se presentan durante los regímenes liberales postindependentistas; estos últimos propician incluso una masiva corriente de inmigrantes extranjeros (alemanes, belgas, ingleses, norteamericanos, etc.), que se adueñan de grandes extensiones de tierra, ocupadas por los indios desde tiempos inmemoriales. Y aquel viejo problema colonial, en torno al cual gira la tradición de conquista y la reacción de autonomía en la sociedad guatemalteca, es un problema que no se resuelve todavía.

TERCERA PARTE

ÉPOCA MODERNA

Capítulo I

LOS INDIOS DE LA ÉPOCA MODERNA

Aun reconociendo de modo categórico que la conquista y la colonización y toda la etapa colonial en sus tres siglos de duración representan un cambio fundamental en la historia particular de los indios de Guatemala y que esto ha servido parcialmente de base en los intentos tradicionales para separar en etapas o estadios determinados dicha historia, no se puede negar, por otro lado, que ni la conquista, ni la independencia, ni la modernización contemporánea significan una rotunda solución de continuidad en la vida de los pueblos indios guatemaltecos.

El entorno etnográfico de los conglomerados indios, de la República de Indios de la que alguna vez se habló en la época colonial, o del segmento indígena de la sociedad actual, presenta continuidades significativas desde 1524 a la fecha. La superposición de un régimen político oficial, una ideología de dominación contundente y un marco de explotación económica de modalidades diversas, y por otro lado la contrapartida de una actitud prolongada de resistencia, que a su vez se traduce en el mantenimiento de una organización política tradicional —aunque fuese replegada o disimulada—; de una serie ininterrumpida de prácticas culturales consistentes y, finalmente, de una economía de subsistencia que ha resultado imprescindible para el mismo sector explotador de la mano de obra de los indios: he ahí la existencia de un proceso social que, con ligeras variantes, se prolonga por cinco siglos.

El específico entorno etnográfico de los pueblos indios que corresponde al referido proceso social se ha prolongado también, *mutatis mutandis,* por el mismo período de cinco siglos, y resulta sorprendente comprobar las coincidencias o repeticiones fundamentales que se en-

cuentran, cuando se alude a dicho cuadro etnográfico, en los primeros cronistas coloniales, en aquellos que describen etapas posteriores de los siglos XVII y XVIII, y también en aquellos autores que abordan las etapas más recientes de las dos últimas centurias.

De la misma manera categórica, por ejemplo, en que se habla de una *declinación* continuada de la cultura indígena, desde el clásico prehispánico hasta nuestros días; del mismo modo en que se suele hablar ahora de una *cultura nacional* homogénea y de una estructura social más o menos equilibrada y armoniosa, así se puede hablar también, en la misma forma rotunda y documentada, por ejemplo, de la invalidez relativa, de la precariedad empírica, de la tesis del sincretismo cultural. Los historiadores y aun los antropólogos gustan de referirse a un sincretismo que en la realidad no existe del todo, a un sincretismo en cuyo marco conceptual se han introducido deformaciones ingenuas o interesadas. El sincretismo, en su esencia y en su aplicabilidad a la realidad social y cultural de Guatemala, no significa precisamente mezcla armoniosa de elementos opuestos, conjugación indisoluble de componentes diversos, ni terceras categorías originales como supuestos resultados de una simbiosis indiscutible. El sincretismo significa más bien otra cosa, y desde este punto de vista, la cultura de los indios de Guatemala sí se podría explicar como el producto de un proceso sincrético[1].

Si se hace referencia a la organización política de los indios durante los siglos de la etapa colonial y aun más acá en el tiempo, se puede comprobar la persistencia de elementos prehispánicos adecuadamente adaptados a la nueva realidad social. Las parcialidades, como prolongaciones de grupos de parentesco con funciones políticas, la organización de los principales, con su estructura jerárquica y normativa bien definida, lo que algunos autores llamaron desde antaño los «cacicazgos», los justicias, los alcaldes indígenas de los tiempos más recientes, todos ellos y otros más son elementos que no han desaparecido en el tiempo y que, por el contrario, han jugado un papel importante en el marco de conflicto latente o explosivo que corresponde a las relaciones interétnicas.

[1] Rojas Lima, F., «El Sincretismo Cultural: un enfoque sincrético», Guatemala, *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, 1983.

En el campo estricto de la cultura dicho papel ha correspondido a instituciones como las cofradías, los guachivales, la educación informal, las prácticas y creencias religiosas, las prácticas matrimoniales y funerarias, y ese rico mecanismo de comunicación, de identificación, de solidaridad, de afirmación ontológica, que son las lenguas indígenas que se han hablado durante más de cinco siglos en Guatemala.

El presente capítulo, en todo caso, se refiere a lo que se podría llamar «Época Moderna», la cual podría situarse entre los años 1821 (año de la independencia) y 1944 (año de la última dictadura *liberal*).

Para no hacer muy prolijo y extenso el entorno etnográfico de los grupos indios en la escena social de dicho período, sin embargo se puede hacer un somero examen de algunas de las instituciones o mecanismos aludidos en el párrafo anterior, y cuyos orígenes se remontan al pasado colonial y prehispánico.

El cuerpo de principales, ligado estrechamente al sistema de parcialidades, ha estado compuesto por los jefes de linaje del pasado, y ahora constituyen un grupo de hombres mayores que, después de haber cumplido una serie de obligaciones y servicios en beneficio de la comunidad, adquieren un *status* especial, del que se derivan también derechos y privilegios diversos. Resulta muy significativa la estructura de poder en la que se han movido siempre los principales en los límites de las relaciones intraétnicas y de las relaciones interétnicas. A principios del siglo XVIII el cronista Francisco Ximénez[2] se refiere a muchos lugares en los cuales había alcaldes y gobernadores nombrados por las autoridades coloniales y donde, no obstante, a la hora de cualquier conflicto se acudía a las cabezas de los «calpules» *(chinamitales)*, en cuya presencia se entablaba una especie de proceso contra el acusado de un delito o falta cualquiera. En tal instancia, dice el cronista, cuando se llegaba a una decisión, se procedía a ejecutar el castigo, «sin constancias escritas ni documentos legales».

Antes, como ahora, los principales intervenían en conflictos de tierras, en actividades rituales, en la asignación de posiciones en el «sistema de cargos», en el manejo y conocimiento del calendario ritual; ejercían una cierta representación política y jurisdiccional en el ámbito

[2] Ximénez, F., *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1929, I, 104-105.

interno de su comunidad y en las relaciones de ésta con el mundo exterior. El arzobispo Pedro Cortés y Larraz[3], se asombró del poder político que ejercían los principales del siglo XVIII:

> Los calpules (que en otras partes se llaman con otros nombres) son los que lo mandan y disponen todo, sin que haya otra voz que la de ellos en los pueblos. En este son cinco o siete, éstos tienen a su voluntad a todos los demás.

A pesar de todos los cambios operados en todos los niveles antes y después de la independencia, es decir, en las que se separan aquí como épocas colonial y republicana, los principales se mantienen como una institución fundamental en la vida del altiplano indígena de Guatemala.

Iguales o parecidas líneas de continuidad se pueden señalar en las otras instituciones o mecanismos culturales que se han mencionado antes, como la cofradía, que significativamente ha sido defendida como un reducto cultural indígena, pese a sus orígenes y aparentes connotaciones occidentales. Pero quizá en las lenguas indígenas es donde se podría comprobar con más fuerza la ausencia de una tajante solución de continuidad en la cultura india. Antes bien, quizá es ahí donde se localiza el foco de la resistencia cultural que se ha mantenido por encima de épocas, estadios, coyunturas y circunstancias. Así como los patrones dietéticos, habitacionales o las pautas culturales en general han variado relativamente poco con los años y los siglos, así ha ocurrido con las lenguas a pesar de todas las presiones transculturacionales, de la marginación, de la represión política y la explotación económica. Las lenguas indígenas, que los ladinos de hoy llaman *dialectos* o simplemente *lenguas* (demostrando no sólo una crasa ignorancia, sino además un sentimiento descriminatorio subyacente), han llegado a convertirse con el tiempo en el signo diacrítico más importante en cuanto a la definición y diferenciación de los grupos étnicos de Guatemala. Por otra parte, resulta asombroso comprobar que desde 1524, año en que llegaron los españoles, pasando por los tres siglos del período colonial, y por encima de los ya casi dos siglos de la etapa republicana o independiente, se han

[3] Cortés y Larraz, P., *Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Goathemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, II, 91.

mantenido en Guatemala casi las mismas lenguas indígenas. Ni las migraciones forzadas o de cualquier otro tipo, ni la imposición de nuevas circunscripciones políticoadministrativas, ni los sistemas jurídicos, educacionales, ni todo el peso inmenso de la cultura occidental en fin, han sido mecanismos suficientes para suprimir las lenguas indias de Guatemala. Con excepción del pipil, que era una lengua de origen mexicano y no maya, y que ya no se habla más en el sur-oriente del país; del xinca, de origen no establecido, pero tampoco maya, que se ha mantenido en franco proceso de extinción, sólo se puede hablar de la reducción cuantitativa de algunos idiomas como el itzá, el lacandón, el chol propiamente, el chortí, el mopán, el yucateco, el pocomam. En cuanto a las lenguas principales, en cambio, como el mam, quiché, tzutujil, cakchiquel, kekchí, pocomchí, kanjobal, jacalteco, chuj, ixil, se han mantenido, si no tan sólidas como en el pasado, al menos con una presencia significativa en muchos planos de la sociedad nacional.

Los indios y la independencia nacional

En el contexto de la historia ladina oficializada se ha discutido mucho si hubo o no participación indígena en los movimientos de independencia que culminan con la declaración oficial de ésta el 15 de septiembre de 1821.

Casi se puede afirmar que ha prevalecido la opinión negativa desde la señalada perspectiva ladina y se ha llegado así a tener por nula o inexistente la contribución de los indígenas en los movimientos independentistas de comienzos del siglo XIX. Lo cierto, sin embargo, y así lo han demostrado analistas autorizados [4], es que los indios se mantuvieron relativamente desvinculados del movimiento independentista dirigido por los criollos en 1821, pero, por otro lado, libraron su propia lucha de independencia, con sus propias demandas e intereses, desde

[4] Véase, por ejemplo, Contreras, D., *Una Rebelión Indígena en el Partido de Totonicapán en 1820, El Indio y la Independencia*, Guatemala, Ministerio de Cultura, 1991; Carmack, R., *Historia Social de los Quichés*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1979; Martínez, S., *La Patria de Criollo*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1970; y la literatura particular sobre los motivos de indios, que se examina en otra parte de este mismo libro.

su propia posición estructural, con sus procedimientos peculiares, y desde sus particulares trincheras ideológicas. Así lo confirman los motines y alzamientos a los que se ha aludido antes en este estudio, que se suceden en una larga cadena desde los comienzos de la época colonial hasta el presente: la rebelión de los cakchiqueles, la rebelión de los tzeltales, los motines de San Juan Ixcoy, la rebelión de Totonicapán de 1820 (en la cual llegaron a proclamar como *rey quiché* a Atanasio Tzul, y como jefe de gobierno a Lucas Aguilar), los motines de Momostenango de 1811, 1819, y 1821, e incluso la relativa participación en la resistencia armada de los indígenas en los últimos 15 años (1977 a 1992).

El pago del tributo, que había sido suprimido por las Cortes de Cádiz en 1811 y posteriormente establecido por las autoridades coloniales y que aun se siguiera cobrando por las autoridades republicanas después de la independencia oficial de 1821, fue quizá una de las demandas centrales de lo que pudiera definirse como la lucha de los indios por su independencia. La constante pérdida de sus tierras por diferentes medios y razones, la marginación cultural y sobre todo su posición estructural inferior y desigual, son algunas de las causas fundamentales que han alimentado la lucha independentista que han librado los indios de Guatemala de modo permanente.

El liberalismo militante del siglo XIX

Después de la independencia nacional de 1821, se produce una situación de guerras intestinas y de anarquía política, en la cual varias facciones liberales y conservadores se disputan el poder en la nueva entidad política nacional surgida aquel año de 1821. Entre 1832 y 1838 se afirma en el país un gobierno liberal presidido por el doctor Mariano Gálvez. Bajo este régimen se promovieron algunas políticas de reconocimiento de la cultura indígena y de reivindicación de sus derechos como hombres y como ciudadanos. Por ejemplo se trató de propiciar una extensión de los sistemas educativos a las áreas indígenas, se habló de reconocer y *legitimar* el derecho a sus lenguas, de mejorar sus condiciones laborales, etc. Sin embargo, todo quedó en el plano de las intenciones, de la retórica humanista, de los ideales de un liberalismo ortodoxo.

A la caída del régimen liberal de Mariano Gálvez, exactamente desde 1841, se entroniza la dictadura conservadora del general Rafael Carrera, que dura hasta 1871 y que es derrocada por el movimiento conocido como la Revolución Liberal de 1871, comandado por Miguel García Granados y el general Justo Rufino Barrios.

Durante la dictadura conservadora de Carrera, la Iglesia recuperó algunas de sus viejas posiciones y en general se restablecen ciertas condiciones propias de la época colonial. El lapso entre 1841 y 1871, conocido como el «Régimen de los 30 años», permite un repliegue cultural de los indios, una relativa autonomía y «tranquilidad», pese a su continuada posición de servidumbre en la base estructural de la sociedad nacional.

La independencia oficial de Guatemala respecto de España (1821), como se ha indicado ya, fue la culminación formal de un movimiento político dirigido por los criollos, entendidos éstos entonces como los integrantes de un componente estructural privilegiado de la sociedad global y no simplemente como los hijos de padres españoles, nacidos en América. Esto implica que la independencia no representa un cambio fundamental en la estructura de la sociedad guatemalteca. Sin embargo, desde antes de 1821 y hasta mediados del presente siglo XX, el sector dominante de la sociedad se divide en dos facciones político-partidarias que intentaban hacer privar sus intereses económicos particulares a expensas principalmente de los indios. Las dos facciones se organizan en torno a dos partidos políticos, el liberal y el conservador, y ambas se suceden en el control del Estado guatemalteco desde 1821 cuando se produce el desmembramiento político respecto de España.

Entre las facciones liberal y conservadora había ciertamente algunas diferencias más bien de grado que cualitativas, incluso si tales diferencias se consideran a nivel de las cúpulas dirigentes o de los propios *ideólogos* de aquellas corrientes políticas. Los conservadores mantenían, por ejemplo, pretensiones aristocratizantes de dudosos fundamentos; se identificaban estrechamente con la Iglesia católica, cuyos intereses económicos representaban o defendían; se mostraban celosos partidarios del orden social y refractarios respecto de todo tipo de cambio que alterara su posición estructural privilegiada. En la etapa inicial, es decir a mediados del siglo pasado cuando los destellos de nobleza de aquel segmento privilegiado eran más artificiosamente deslumbrantes, los con-

servadores se ufanaban de tener siempre un hijo sacerdote y otro en la milicia; ésta era ya poderosa, aunque bastante amorfa e improvisada.

Los liberales, por su lado, llamados también jacobinos por sus lecturas exóticas y algunas de sus actitudes más bien esnobistas, en realidad ocupaban la misma posición estructural que los conservadores, y cuando se peleaban con éstos lo hacían simplemente por derechos territoriales, o por cuotas residuales de poder. Se decía, por ejemplo, con ironía, respecto de las semejanzas y diferencias de liberales y conservadores, que los primeros también iban a misa pero lo hacían más temprano para no ser vistos; compraban indulgencias a hurtadillas y cuando estaban al borde de la muerte exigían los santos óleos desesperadamente. Unos y otros, en todo caso, compartían una idéntica posición estructural, especialmente en contraposición con los indios. Éstos se dedicaban a una agricultura de subsistencia y aquéllos a una comercial. Unos aportaban la mano de obra, no precisamente en condiciones libres o espontáneas, en tanto los otros —ora con el botón del liberal, ora con el del conservador, en la solapa— eran hacendados, dueños del capital, comerciantes, prestamistas que comúnmente acrecentaban sus haberes en situaciones de insolvencia o mora de sus deudores, entre los cuales a veces figuraba también el mismo Estado de Guatemala.

Los indios seguían siendo, después de la independencia, los mismos entes sociales descritos en los apuntamientos llevados a las Cortes de Cádiz en 1811:

> Su agricultura se reduce a sus milpas, trigales, frixoleras y hortalizas en terrenos para ellos precarios aunque propios... pagan su tributo, ocurren a los capitales de sus cofradías religiosas y cajas de comunidades. Proveen con dichos esquilmos y frutas la plaza de la Capital, y Cabeceras de Partido, donde se compran por las otras clases para su sustento y regalo... Ellos son el descanso de las demás clases sin exclusión... ellos son los que nos alimentan surtiéndonos de lo necesario y de regalo...[5]

[5] «Apuntamientos sobre la agricultura y comercio del Reyno de Guatemala que el señor Dr. Don Antonio Larrazábal, Diputado en las Cortes Extraordinarias de la Nación por la misma ciudad, pidió al Real Consulado en Junta de Gobierno de 20 de octubre de 1810», citado por Luján Muñoz, J., *La Independencia y la Anexión de Centroamérica a México,* Guatemala, USAC, 1975.

Los *Apuntamientos*, que de nuevo se traen a colación en esta otra oportunidad, respondían, como se sabe, a orientaciones liberales, un poco como consecuencia de los aires ideológicos que entonces soplaban en España y también en Guatemala.

Empero, lo que específicamente nos interesa plantear a lo largo del presente capítulo es la conducta contradictoria de los liberales, en sus relaciones con los indios. Nos referimos aquí exclusivamente a los liberales por las siguientes razones: primero, porque en ellos aquella conducta resulta más inexplicable, más aberrante; segundo, porque, con la sola interrupción del llamado «Régimen de los 30 años» (1841-1871), identificado éste con la dictadura conservadora del general Rafael Carrera, los llamados liberales detentaron el poder político a lo largo de más de un siglo, un período que se puede hacer comenzar en 1821 y que se extendería, *grosso modo*, hasta 1944; y tercero, porque ahora, en las postrimerías de este veleidoso siglo XX, nuevos vientos liberales sacuden la frondosidad de las viejas ideologías.

Las contradicciones del liberalismo clásico, como praxis y como ideología político-social, se ponen de relieve en específicos campos institucionales, como los siguientes, escogidos un tanto azarosamente: la inmigración de extranjeros blancos, la tenencia de la tierra, las políticas laborales, la dependencia económica internacional, la educación, la seguridad nacional, etc.

La inmigración extranjera

Los gobiernos liberales transitorios de los años inmediatamente posteriores a 1821, el gobierno liberal del doctor Mariano Gálvez (1832-1838), y particularmente la Revolución Liberal de 1871, movimiento éste conocido también como la Reforma Liberal, impulsaron una decidida política de inmigración extranjera con claros criterios selectivos, pues se procuraba que los inmigrantes procedieran principalmente de Europa o bien de Estados Unidos.

La idea de la inmigración extranjera, como política apoyada por las corrientes liberales del período postindependentista, estaba en concordancia con algunos de los postulados ideológicos del liberalismo, por ejemplo los que se refieren al desarrollo material de los pueblos, la agi-

lización de la economía, la racionalización y secularización de los sistemas educativos y de la vida intelectual en general, la libertad de cultos, etc. Se buscaba, específicamente en el caso de la Revolución Liberal del 71, por ejemplo, sacudir un poco el marasmo del régimen conservador de Rafael Carrera, durante el cual se habían restablecido algunos elementos institucionales de la vida colonial; se buscaba abrir un poco las ventanas del país, para que entrasen los aires tonificantes de la modernidad, de los avances científicos y tecnológicos logrados en el exterior; se trataba de romper el secular poder —político, económico, social en una palabra— de la Iglesia católica y de las fuerzas más oscurantistas y regresivas. En tales circunstancias, se adjudicaba a la inmigración extranjera una fuerza decisiva para impulsar el «progreso» material e intelectual del país entero. Era opinión bastante generalizada, en cambio, que «el indígena constituía un verdadero obstáculo para el progreso de Guatemala». El autor de este último juicio, Gustav Bernouilli, pensaba literalmente así:

> América no tiene en sí el germen del desarrollo, solamente ofrece un suelo fértil, en el cual brotan pronto y dan frutos, los gérmenes venidos de afuera. Una creciente inmigración de extranjeros debe traer estos gérmenes; ella eliminará poco a poco a los indios, mientras que los blancos nativos y los ladinos puedan amalgamarse con ella [6].

La política de inmigración en su conjunto, sin embargo, siempre exhibió también un contenido etnocéntrico y un marcado interés económico. Esto quiere decir que, de manera sistemática y prolongada, aquellas políticas remarcaban la necesidad de traer tan sólo «gente blanca»; intelectuales, empresarios, trabajadores o lo que fuere, pero siempre y cuando se tratase de gente blanca. Es decir, las políticas aquellas fueron siempre concebidas —tácita o expresamente— teniendo al indio como el elemento opuesto de la ecuación, como la contraparte, el polo opuesto en fin, de las relaciones fundamentales que implica el desarrollo nacional. La necesidad de la inmigración blanca se justificaba

[6] Bernouilli, G., «Briefe aus Guatemala», Patermann's Geographische Mitteihungen, citado por Cambranes, J. C., en «El desarrollo socio-económico y político del país previo a 1871», *Economía de Guatemala 1750-1940*, J. Luján ed., Guatemala, USAC, 1980, 121-122.

así en lo que se postulaba como la inferioridad congénita de los indios, su incuria, su torpeza, su flojera, o en otros supuestos vicios o limitaciones innatas de éstos, como la falsedad, la deslealtad, la alevosía, la terquedad, etc.

Tal como ha sido reconocido en términos generales:

> la procedencia de los inmigrantes, al menos en la mentalidad de los sectores dirigentes de la cosa pública, no importaba tanto, con tal de que fuese gente blanca. Se llegó a oficializar una política de inmigración, se le incorporó en el espíritu y en la letra de los textos legales, desde la Constitución hasta las leyes secundarias; también se notaba en el trato dado en la práctica a cuanto extranjero —sin importar sus antecedentes— que se aventuraba más acá de las fronteras nacionales. En cierto momento (1877), en pleno régimen liberal y a tono con la ideología en boga, se llegó a formar una Sociedad de Inmigración, apoyada y financiada por el gobierno, con oficinas en muchos países del extranjero, y con el fin expreso de proveer de agricultores cualificados a Guatemala. En los reglamentos emitidos para ejecutar aquella política se indicaban los derechos de que gozaban los inmigrantes, derechos que, por lo general incluían siempre concesiones gratuitas de tierras (las tierras de los indios, en última instancia), exoneraciones de impuestos, subsidios, etc. Lo que no podía figurar en la letra de los reglamentos, naturalmente, era lo que algunos consideraban la necesidad de «blanquear» a la población trabajadora del país, a la sociedad mestiza en general, y la posibilidad de *status* y fortuna que se abría a tanto aventurero europeo, cuyos «dones» casi siempre se expresaban en el color de la piel [7].

En la misma obra de donde procede la cita anterior, se formulan otras consideraciones que resulta pertinente reproducir aquí:

> Como parte de una ideología originada en los focos del poder colonial, en el siglo decimonono («el siglo de la evolución», por otra parte) se pensaba que la sola presencia del hombre blanco era garantía de desarrollo («progreso» se decía entonces) en los rincones más atra-

[7] Rojas Lima, F., *Etnicidad: Teoría y Praxis. —La Revolución Cultural de 1990—*, Guatemala, Serviprensa Centroamericana, 1990, 88.

> sados del planeta. El atraso, por tanto, del que sólo parecía salvarse Europa a escala mundial, no se examinaba en términos de las relaciones que se establecen entre los hombres y entre los pueblos, sino más bien en función de climas, de paralelos geográficos, de razas. A ello se debe que en muchas partes se pensaba en el mestizaje, o en las «colonizaciones» patrocinadas por países europeos, como solución segura y final de los «problemas» propios de lo que entonces ya podía ser considerado el Tercer Mundo [8].

En el contexto ideológico a nivel nacional e internacional, aludido antes de modo somero, la Asamblea Nacional Constituyente de Centroamérica, a 22 de enero de 1824, emitió un decreto especial que constituye uno de los primeros antecedentes de las políticas sobre inmigración y colonización en el período independiente [9]. Además de ser un antecedente de aquellas políticas que se extienden hasta bien entrado el siglo XX, aquel decreto es también algo así como el resumen programático de la ideología general sobre la colonización.

El espíritu de aquella ley centroamericana se orientaba sin reservas a la protección ilimitada de los extranjeros que quisieran radicarse en Centroamérica. De acuerdo con la misma (artículo 2.°), todo extranjero sería admitido por las autoridades locales y recibiría las seguridades necesarias para dedicarse al oficio o industria que más le acomodare, incluyendo la minería. Los extranjeros podían adquirir las tierras tenidas como baldías (un concepto generalmente usado para anular la posesión primigenia que los indígenas tenían sobre esas tierras), y podían, individual o colectivamente, «capitular sobre establecimiento de una o más poblaciones nuevas». Se fijaba la medida de los terrenos que podían adquirir los extranjeros «en propiedad y pleno dominio», y se estipulaban los privilegios y concesiones reconocidos a los nuevos colonos, como por ejemplo los que están contenidos en los artículos 21 al 25: exoneración de pago de todo género de contribución o gravamen, por un período de 20 años; exoneración de toda clase de estancos sobre actividades comerciales o industriales, incluyendo las minas, cuyo laboreo estaba regulado por otras leyes; franquicia y entera libertad de toda clase de derechos para exportar o importar, por mar o por tierra, todo gé-

[8] *Ibidem*, 74-75.

[9] Pineda de Mont, M., *Recopilación de Leyes de Guatemala*, Guatemala, Imprenta de la Paz, 1869, 815-820.

nero de frutos y efectos comerciales; exoneración de toda clase de pagos e impuestos para introducir barcos, etc.[10]

Después de las iniciales políticas sobre la inmigración, un tanto amorfas y desorganizadas, que se alientan en los primeros diez años del período independiente (1821-1831), se emprenden los verdaderos grandes proyectos de colonización foránea, los cuales se extienden hasta el presente siglo. Entre los principales de tales proyectos —por los cuales se concedieron derechos sobre grandes extensiones del territorio guatemalteco y otros privilegios diversos a empresas y gobiernos extranjeros— figuran los siguientes: el proyecto de la colonización inglesa legalizado mediante contrato suscrito entre el gobierno liberal de Mariano Gálvez y la firma inglesa The Eastern Coast of Central America Commercial and Agricultural Company, el 6 de agosto de 1834. Por este contrato se concedían, a dicha compañía inglesa, derechos económicos, políticos y otros, de manera casi ilimitada, sobre un territorio de unos 60.000 kilómetros cuadrados, es decir, más de la mitad de lo que actualmente es el territorio nacional.

Al proyecto de colonización inglesa —por fortuna frustrado al final—, le suceden los que se refieren a una masiva inmigración belga (1842); a la inmigración alemana, que se inicia a mediados del siglo XIX y se extiende hasta comienzos del presente; a la inmigración norteamericana, organizada en torno a la agricultura de plantación, etc.

Existe abundante información sobre aquellos proyectos de colonización, y también sobre otros planes fallidos, más o menos semejantes, como el relativo a una inmensa colonia de negros libertos de los estados sureños de Estados Unidos, que el gobierno de este país buscaba establecer en Guatemala «en forma similar a la colonia de Liberia».

Respecto del fenómeno específico de las inmigraciones, empero, tan sólo nos interesa subrayar a estas alturas tres cuestiones medulares: a) la tendencia etnocéntrica enderezada a la supuesta necesidad de *blanquear* una sociedad predominantemente india o parcialmente mestiza; b) la rotunda negación implícita, en todos aquellos propósitos gubernamentales, de la realidad ontológica del indio; y c) la expropiación paulatina de sus tierras sufrida por los indios. Éstos, en efecto, eran

[10] Rojas Lima, F., *op. cit.*, 75.

relegados a un espacio casi exclusivamente biológico, sin valor social alguno, y su cultura, la misma que se remonta a un pasado secular y consistente, era menospreciada y aun agredida por todos los medios asequibles. Los programas de inmigración, en consecuencia, por sí solos, en el plano ideológico como en el pragmático, representan actitudes colectivas de agresión cultural, rayanas a veces en un puro y llano etnocidio.

La contraposición beligerante de las culturas foráneas y la cultura de los indios de Guatemala, de efectos particularmente traumáticos para estos últimos, se hace evidente de muchas maneras y en distintos planos de profundidad. Los inmigrantes europeos tenían costumbres, creencias, hábitos, valores, que en casi nada se parecían a los propios de los indios, pese al transcurso de tres siglos de evangelización, de expansión del cristianismo, de control colonial. Se trataba no sólo de culturas *nacionales* contrapuestas, sino de visiones del mundo básicamente diferentes, y los postulados ideológicos del liberalismo —impulsado éste por los sectores dominantes de Guatemala y del cual también eran portadores los inmigrantes extranjeros— hacían más acuciante la dicotomía cultural. La idea de la riqueza basada en la tierra y la producción de excedentes, el individualismo exacerbado, el abstencionismo o el reduccionismo del Estado, la sujeción de los procesos productivos a las fuerzas del equilibrio *natural* o de la *libre competencia*, el valor de la libertad individual elevado a niveles casi absolutos, el sentido ilimitable de la propiedad privada, las peculiares connotaciones del trabajo, del intercambio, del consumismo; en fin, los principios esenciales del liberalismo clásico, en muchos aspectos contrastan de modo radical con la visión del mundo de los indios. Entre éstos, la tierra —la «Santa Tierra» o el «Santo Mundo»—, la propiedad, la acumulación, el trabajo, el individuo, son todas categorías conceptuales que sólo adquieren sentido en relación con los otros (con los mayores, con los *antepasados*, con los parientes, etc.). El intercambio, especialmente en los mercados, concebidos más como focos de articulación social, que como centros de puro negocio económico, es una forma de comportamiento racionalizada por los indios —todavía hoy— de manera fundamentalmente diferente. Todos los elementos mencionados integran unidades o subsistemas axiológicos, pautas de comportamiento, distintos en mucho a la *filosofía* occidental de todos los tiempos.

La expropiación de las tierras indias

La llegada masiva de extranjeros, como fenómeno crítico del siglo XIX y comienzos del actual, implica, sin duda alguna, el despojo de las tierras que ocupaban los indios desde antaño. Así lo registran las fuentes de todo tipo. Incluso, entre éstas, la propia correspondencia epistolar de los colonos nuevos, como la de más de un alemán notable (cafetaleros de la Verapaz, verbigracia), que ahora se guarda en archivos de gobierno o en bibliotecas universitarias[11].

La expropiación de las tierras de los indios, o el traspaso regular de éstas a manos extrañas, es verdad, no fue un fenómeno asociado sólo a las inmigraciones del período republicano *per se*, pues forma parte consustancial de la teoría y la praxis social de todos los tiempos. Es cierto que tales inmigraciones, por otra parte, estuvieron vinculadas también a la necesidad de apoyar el cultivo del café como sustituto del añil y la cochinilla —los viejos productos coloniales de exportación que habían perdido su propia importancia económica—, y por ello mismo ejercieron una continuada presión para cambiar la estructura de la tenencia de la tierra en pos de condiciones más propicias para el nuevo cultivo en expansión. No obstante, durante el régimen conservador de los 30 años, cuando la Iglesia poseía grandes extensiones de tierra y cuando muchos de los grandes hacendados y los mismos detentadores del poder político eran todos de tendencias conservadoras, no resultaba muy fácil impulsar una legislación orientada a romper las viejas formas de tenencia de la tierra. La transferencia de ésta de manos de los indios a manos de los nuevos empresarios agrícolas —guatemaltecos y extranjeros— fue de todas maneras una práctica constante, a veces incluso de matices cruentos.

Se hace necesario recordar que la promoción del cultivo del café, considerado ya como el basamento potencial de la agricultura de exportación, comenzó, aunque sólo fuera tibiamente, desde los primeros lustros que siguieron a la independencia; mas la época (1830 y años subsiguientes) en que comienza paulatinamente la inmigración alemana, es la época que debe identificarse con el extraordinario incremento del cultivo y exportación del llamado todavía «grano de oro».

[11] La biblioteca de la Universidad de Tulane, en Nueva Orleans, USA, es un caso conspicuo.

Las orientaciones explícitas hacia el liberalismo económico, pues, se sitúan ya en las Cortes de Cádiz; en las instrucciones llevadas a éstas por Larrazábal (el delegado de Guatemala, que después sufriera personalmente las regresiones políticas registradas en la misma España) y en la misma Constitución promulgada en aquel puerto español, el 19 de marzo de 1812. Precisamente en este famoso documento, entre las disposiciones de carácter económico-social, se ordenaba que los dominios reales y los terrenos comunales se pasaran al régimen de propiedad privada. Junto a estas disposiciones y otras parecidas de corte liberal, se «decretaba» también la «igualdad de las castas e indios con los europeos», pero esto último, como muchos de los principios jurídicos fundamentales, sólo serviría para confirmar, una vez más, la naturaleza simbólica del Derecho, la contraposición de éste con los hechos comprobados, hasta el punto de convertirse, en términos generales, en «una suerte de paraíso que el hombre ha conseguido crear para sí en la tierra», pero que, a la postre, resulta irreal como todos los paraísos[12].

Después de la independencia, el 27 de enero de 1825, el congreso federal decretaba también que los terrenos baldíos o realengos se redujeran a la propiedad privada. Basándose en las resonancias de Cádiz, en el decreto federal citado antes, y en las corrientes del liberalismo que se ensanchaban en toda América, muchos particulares comenzaron a denunciar como tierras baldías los viejos terrenos comunales de los indios.

La presión sobre la tierra de los indios se hace más fuerte en los períodos de predominio liberal; por ejemplo cuando Francisco Morazán asume la presidencia de la república centroamericana, o cuando Mariano Gálvez funge como jefe del Estado de Guatemala entre 1832 y 1838. Muchas tierras de los indios y de la Iglesia pasaron desde entonces a manos de particulares, en un proceso que alcanzaría su punto culminante con la Revolución Liberal de 1871. Pese a todo, y de acuerdo con registros del Archivo de la Escribanía de Gobierno, a mediados de siglo se daba por cierto que cerca de un 70 % de las mejores tierras cultivables del país estaban todavía en manos de unas 1.000 comunidades campesinas, localizadas en 17 departamentos de la república; pero, según

[12] Arnold, T. W., «El derecho como simbolismo», en Aubert, V., *Sociología del Derecho*, Caracas, Editorial Tiempo Nuevo, 1971, 47.

un informe oficial de 1866, la mayoría de dichas comunidades carecía de título legal alguno sobre dichas tierras[13]. Los indios, sin embargo, se aferraban denodadamente a aquellas tierras y su principal argumento para retener el dominio se refería a una ocupación que databa de «tiempos inmemoriales». En su actitud de resistencia, se las ingeniaban para explotar sus vínculos con la Iglesia y con el partido conservador, pero el proceso de traspaso de la propiedad continuaba de modo inexorable. Se trata del mismo proceso prolongado que marca el empobrecimiento creciente de las comunidades indígenas y el paralelo enriquecimiento (traducido en la acumulación de bienes raíces y fincado en la agricultura de exportación) de extranjeros, políticos, o allegados de unos y otros. El proceso no termina todavía, aunque ahora presenta matices un tanto diferentes, y la actuación de muchos políticos a la altura de 1992 así lo confirma plenamente.

La inmigración extranjera, el cultivo del café y las políticas sobre la tenencia de la tierra constituyen pues una trilogía de factores que, en el marco ideológico de liberalismo, produce efectos intrínsecamente contradictorios: el desarrollo material del país, la dependencia de éste respecto de la economía mundial (controlada ésta sucesivamente por Inglaterra, Alemania y los Estados Unidos); y de modo paralelo, el empobrecimiento material y la negación cultural de los indios (el mayor componente demográfico del país, los sostenedores de la economía nacional, los dueños ancestrales de la tierra).

La Revolución Liberal de 1871 representa la solución política frente a muchas trabas que obstaculizaban el proceso que venimos acotando. La necesidad apremiante de grandes extensiones de tierra (que no se había sentido antes respecto del cultivo de la cochinilla, por ejemplo), de capitales, de medidas proteccionistas respecto del comercio *libre* y la acumulación de excedentes; la necesidad de desbaratar el poder económico y político de la Iglesia; el peso incómodo de la tradición cultural india, etc., son algunos de los problemas que encuentran su solución política en la Revolución Liberal del 71. Fundamentalmente se trata de una solución a la contradicción entre los intereses de la oligarquía feudal de antecedentes coloniales y la nueva burguesía emergente.

[13] Cambranes, J. C., *Coffee and Peasants in Guatemala*, Trycrop, Suecia, Institute of Latin American Studies, 1985, 85.

Dicha solución marca, a su vez, lo que para algunos significa la «modernización» de la economía nacional, el «desarrollo» capitalista de Guatemala, el «progreso» en una palabra. Empero, todo aquel gigantesco esfuerzo «empresarial» se construyó con las «viejas piedras» de la cultura y de la magra riqueza material de los indios del período poscolonial, lo suficientemente esquilmados ya desde los siglos de la colonia[14].

El trabajo forzoso de los indios

El trabajo forzoso de los indios es un tema ampliamente documentado por la historiografía antigua y moderna de Guatemala. Los cronistas coloniales lo abordan con todo lujo de detalles y en la actualidad se siguen publicando estudios de incuestionable valor[15].

Los comienzos del trabajo forzoso se localizan en los años mismos de la conquista —tercera década del siglo XVI—, y del mismo se benefician directamente los primeros conquistadores y su propio jefe, Pedro de Alvarado. En el curso del período colonial, el trabajo forzoso de los indios es promovido y aprovechado por las autoridades coloniales (peninsulares), por los criollos, por la Iglesia.

La esclavitud, la encomienda, los repartimientos, las reducciones, los servicios personales —como ya se ha dicho reiteradamente—, fueron algunas de las prácticas coloniales institucionalizadas cuyos resultados finales consistían en explotar el trabajo de los indios por medios coercitivos u otros medios ilegítimos. Algunas de tales prácticas, sin embargo, fueron prohibidas por leyes o disposiciones reglamentarias diversas, ora en el mismo período colonial, ora en el período republicano. La esclavitud, sin embargo, sólo fue legalmente prohibida, por decreto de la Asamblea General (de Centroamérica), en 1824, a iniciativa del delegado guatemalteco ante aquella asamblea regional, don José Simeón

[14] Véase, sólo a guisa de ejemplos, Solórzano, V., *Evolución Económica de Guatemala*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1977; y Cambranes, J. C., *op. cit.*; Lloyd Jones, Ch., *Guatemala Past and Present*, Minnessota, University of Minnessota Press, 1940.

[15] Sólo a manera de ejemplo de los últimos estudios se puede citar el de Sherman, W. L., *El Trabajo Forzoso en América Central —Siglo XVI—*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1988.

Cañas. Más o menos por la misma época se abolió también el *poste*, usado para azotar a los indígenas que no se sometían al orden establecido, en especial al régimen de trabajo. Esto, todavía en los comienzos de la época independiente.

El trabajo forzoso, de manera taxativa aunque meramente formal, sólo se prohibió en el año 1944, por medio del decreto número 7 de la Junta Revolucionaria de entonces. Se dice aquí que se trata de una prohibición meramente formal, porque el trabajo forzoso, con modalidades distintas y rasgos atenuados, se ha mantenido hasta la actualidad, principalmente bajo el sistema denominado de «habilitaciones». Además, aquel decreto de la Junta Revolucionaria sólo se refiere a la supresión del «servicio personal de vialidad», una de las modalidades ulteriores alcanzada por el trabajo forzoso en los años de la última dictadura liberal, la de Jorge Ubico[16].

Es propio decir, en consecuencia, que el trabajo forzoso es un fenómeno que, *mutatis mutandis*, se ha prolongado desde la época prehispánica hasta nuestros días, y que siempre ha sido prestado por los indios. Respecto de esto último sólo cabría considerar las excepciones, cuantitativamente poco trascendentes, representadas por el tráfico de negros en el período colonial y el tráfico menor de trabajadores no cualificados de origen indú *(coolies)*, cuya fuerza de trabajo vendían los ingleses en las costas del Caribe.

En todo caso, lo que justifica el tratamiento específico del trabajo forzoso en este capítulo, es precisamente la contradicción fundamental que se presenta entre esa particular forma de prestación de servicios y los principios fundamentales del liberalismo. Dicho de otro modo, se trata de otra de las contradicciones, quizá la más flagrante, de la filosofía liberal, con sus postulados esenciales sobre la libertad del individuo, la libre contratación, el valor del trabajo, la libre concurrencia, la reducción del Estado, etc.

Las leyes y reglamentos varios sobre el régimen de trabajo en las fincas cafetaleras —a lo cual se ha aludido antes—, la praxis cotidiana en las relaciones laborales, y otros usos y costumbres más o menos ge-

[16] El texto del decreto dice que el servicio personal de vialidad era motivo de vejaciones a los campesinos e indígenas, quienes además eran los únicos que lo prestaban. Véase el texto en Skinner Klée, J., *Legislación Indigenista de Guatemala*, México, Instituto Indigenista de Guatemala, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1954, 121.

neralizados en la sociedad guatemalteca, como los «hijos de casa», los «hijos recogidos» (virtuales sirvientes de hogares de familias acomodadas), las *chichiguas, nanas, molenderas*, etc. (amamantadoras de niños, niñeras o sirvientas domésticas), todo ello constituye un cúmulo de evidencias sobre la persistencia feudal del trabajo forzoso entre los indios.

La forma más típica del trabajo forzoso en la época liberal fue sin duda la conocida con el nombre de «mandamientos», del mismo modo que en la actualidad son las habilitaciones. Los primeros se parecen en su esencia a los repartimientos de indios de la época colonial y básicamente consistían en las órdenes giradas por las autoridades superiores para que, por medio de las alcaldías u otros representantes locales del poder público, se diera en «mandamiento» un determinado número de trabajadores indígenas a un empresario agrícola que así lo solicitara. Los mandamientos se otorgaban por lo general en época de siembra o de cosecha; están asociados en especial al auge del cultivo del café, a finales del siglo pasado y comienzos del actual, y se concedían sin mayores formalidades. En muchos archivos municipales de los pueblos de indios del occidente de la república existen todavía los originales de los documentos oficiales —simples notas u oficios, firmados y sellados en una jefatura política departamental—, en los cuales se ordenaba, al representante de la autoridad local, entregar cantidades determinadas de trabajadores indígenas que debían prestar sus servicios obligatoriamente, por lo general en plantaciones o fincas de particulares, situadas en la costa u otros lugares distantes.

Quizá las leyes que han sido comúnmente utilizadas por los analistas para ilustrar la cruda existencia del trabajo forzoso en la época liberal (extendida ésta desde 1871 hasta 1944), es decir, los instrumentos legales considerados más típicos respecto de la regulación del fenómeno indicado, son *El Reglamento de Jornaleros* (decreto número 177, promulgado el 3 de abril de 1877); el *Reglamento del Servicio de Trabajadores Agrícolas* (decreto número 243, de fecha 27 de abril de 1894, emitido para sustituir la *Ley de Trabajadores*, sancionada ésta el 14 de febrero de 1894; la *Ley del Servicio obligatorio de Vialidad* (decreto número 1474, del 31 de octubre de 1933); y la *Ley contra la Vagancia* (decreto número 1.696, de la Asamblea Legislativa, emitido el 10 de mayo de 1934).

Los instrumentos legales aludidos, cuyos objetivos esenciales respecto de asegurar la mano de obra indígena por medios coercitivos son

incuestionables, se complementaron siempre con reglamentos secundarios, circulares, órdenes y disposiciones casuísticas, abundantes y de los matices más variados. Antes del Reglamento de Jornaleros, por ejemplo, que a su vez es sólo la expresión legal de prácticas comunes anteriores, se emitió, en noviembre de 1876, una circular dirigida a los jefes políticos departamentales, en los siguientes términos:

> Guatemala, noviembre 3 de 1876. Sr. Jefe Político del Departamento de... El señor Jeneral Presidente me ordena decir a Ud.: que siendo la agricultura el ramo principal de riqueza y una de las mas importantes bases del futuro bienestar del país; y contando la República con extensos territorios, que es necesario explotar por medio de cultivo, empleando la multitud de brazos que permanecen fuera del movimiento general que se opera en el desarrollo de los diversos elementos productores, quiere que se le preste la mas eficaz protección.
>
> A este fin contribuirá poderosamente la acción de los Jefes departamentales, dando a lo agricultores todo el apoyo que requieran sus empresas; precaviéndolos del daño que les ocasionan los fraudes constantes de los jornaleros, evitando la pérdida ó paralización de los capitales en estériles habilitaciones y el que por falta de mozos no lleven a cabo sus trabajos, los desatiendan o abandonen, con gran prejuicio de sus intereses particulares y de los generales con que están relacionados.
>
> Comprende el señor Presidente: que dejando a los agricultores abandonados a sus propios recursos, sin que cuenten con la mas eficaz cooperación de parte de los agentes del Gobierno, inútiles serán sus esfuerzos por llevar a cabo empresas que siempre fracasarán ante la negligencia de la clase indígena, que por otra parte es tan propensa al engaño.
>
> Está así mismo persuadido, de que el único medio de mejorar la situación de los indios, sacándolos del estado de miseria y abyección en que se encuentran es crearles necesidades que adquirirán por medio del contacto continuo con la clase ladina, habituándolos también al trabajo para que puedan llenarlas, convirtiendo así en útil y productiva para la agricultura, para el comercio y para la industria del país, esa inmensa mayoría de los habitantes de la República, para la cual no ha principiado todavía a alumbrar la civilización.
>
> En tal virtud, animado el señor Presidente por el deseo de procurar a toda costa el engrandecimiento y prosperidad de la República, previene a Ud.:

1.° Que de los pueblos indígenas de su jurisdicción, proporcione a los dueños de fincas de ese departamento, que lo soliciten, el número de mozos que fuere necesario hasta cincuenta o cien, según sea la importancia de la empresa.

2.° Que se hagan relevos de mozos tantas veces cuantas lo exija la magnitud ó duración de la empresa, de modo que cuando lo pidan así los jornaleros, se renueven cada dos semanas, a efecto de que no se interrumpan los trabajos hasta su conclusión.

3.° Que el pago de los jornales se verifique anticipadamente, entregando su importe al Alcalde ó Gobernador del pueblo que suministre los mozos y que esto sea al pedirlos, para que la autoridad haga el reparto al efectuar la designación de los que deben marchar al trabajo, ajustando el precio a lo que la costumbre tenga establecido en el lugar, para evitar así que se les demore el pago y desterrar las habilitaciones diarias.

4.° Que tenga Ud. especial cuidado en castigar con todo el rigor que señalan las leyes de la policía, a los mozos que evadiendo el cumplimiento de su obligación, defrauden a los agricultores, debiendo además estrecharlos a llenar el compromiso contraído y reprimir la ociosidad y la vagancia entre los jornaleros, con cuyo objeto podrá Ud. imponerles penas económicas.

Al decirlo a usted, en el concepto indicado, me suscribo Su Atto. seguro servidor[17].

Se ha juzgado necesario reproducir íntegramente el documento anterior porque resulta de lo más ilustrativo respecto de la existencia contradictoria del trabajo forzoso en el período liberal. Lo mismo se puede decir de la leyes citadas antes y de otras muchas disposiciones y prácticas administrativas vinculadas a la cuestión de fondo. Esta última, precisamente, ha sido colocada en su verdadero contexto, de manera objetiva y clara, por el investigador Chester Lloyd Jones, así como por otros muchos estudiosos, guatemaltecos y extranjeros, que se han ocupado de la historia social de Guatemala durante la época liberal.

Jones emite[18], entre otros, los siguientes juicios:

[17] *Ibidem*, 34-35.

[18] Jones, Ch. L., «El Trabajo: del Mandamiento a la Ley contra la Vagancia», reproducido en *Economía de Guatemala 1750-1940*, J. Luján, ed., Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1980, 37. Ahí mismo se reproduce el texto íntegro de las leyes citadas antes.

> La política de los liberales hacia los indígenas no fue, ni en los años siguientes al establecimiento de su control ni en lo sucesivo, ni sombra de lo que podría esperarse por el nombre del partido y por sus declaraciones en favor de la libertad. Los primeros líderes liberales, incluido Barrios, veían en los indígenas a una raza inferior que podía ser legítimamente obligada a hacer todo trabajo duro que fuese necesario. En verdad, en ciertos aspectos, los liberales fueron en su política indigenista menos progresistas aún que sus antecesores. Éstos, bajo la influencia de la Iglesia, habían prohibido o procurado prohibir la confiscación de las tierras adjudicadas a los indígenas. Los liberales cruelmente desalojaron a veces a los indígenas de sus heredades, haciéndolos depender más y más de empleos como los que podían ofrecerles los finqueros y otros. Las influencias clericales habían producido la prohibición de la venta de licores en poblados donde predominaban los indígenas, pero en ciertas épocas los liberales fomentaron el establecimiento de ventas de licor y, aún más, obligaron a las comunidades indígenas a pagar multas por el privilegio de ser abstemias. Todo indica que la política liberal hacia los indígenas ha estado lejos de ser liberal.

Jones abunda en detalles sobre la forma en que operaba el sistema de mandamientos. Quizá sólo procede subrayar unos cuantos de tales detalles: el reclutamiento de trabajadores se hacía por los patronos o sus agentes, con el apoyo decidido de las autoridades; los contratos eran considerados documentos públicos, con una supuesta paridad de las partes, pero si los trabajadores rehusaban cumplir con su trabajo podían ser llevados a las cárceles del propietario (localizadas en las propias fincas) o a las de los pueblos más cercanos; los anticipos de dinero servían de señuelo o de mecanismo útil en función de las necesidades perentorias de los indios; las autoridades intervenían, solícitas, para «capturar y castigar a los trabajadores fraudulentos» y sus informes oficiales u oficiosos exhiben su diligencia en cuanto a proveer de los trabajadores necesarios a los finqueros más poderosos.

A la vuelta del siglo, por decisiones circunstanciales o coyunturales, pero no estructurales, el sistema de mandamientos fue modificado sólo de modo superficial. En realidad fue sustituido por el sistema conocido como «peonaje por deudas», y más tarde por las habilitaciones; estas últimas subsisten todavía en las relaciones laborales en el agro guatemalteco. En ninguno de estos casos, sin embargo, aparece elemento al-

guno importante que permita hablar de una libre contratación del trabajo. Los nuevos procedimientos, tan inicuos como el mandamiento, se generalizaron bastante y fueron lo suficientemente eficaces en función de los intereses de los grandes finqueros. En 1890, el jefe político de la Antigua Guatemala reportaba que sólo él había remitido, el año anterior, 6.215 trabajadores por contrato a los finqueros. Jones[19] dice:

> ...las condiciones de la mano de obra común en las extensas actividades económicas de los primeros años del siglo eran muy parecidas a las de los años que siguieron a la abolición de los mandamientos, y la actitud de la población no-indígena hacia las labores manuales era casi la misma del tiempo de la conquista...
> Un informe oficial de 1902 declara que ni los ladinos ni los extranjeros reúnen las condiciones necesarias para las labores manuales. Los trabajadores continúan llegando exclusivamente del campo, esto es que son indígenas. A causa de los abusos de que han sido objeto «tienen horror al trabajo en las plantaciones». Aun así, si se les trata bien, consideran estar en condiciones tolerables, son sobrios, frugales, buenos trabajadores y no exigen «sino una pequeña remuneración». Esto fue escrito en 1902, antes de que se hubiese desarrollado la industria bananera en las áreas costeras.

El aprovisionamiento de mano de obra para los cultivadores de productos comerciales —según apunta Jones— siguió siendo una función primaria del gobierno, y parece que esta situación no ha cambiado mucho en el presente, aun cuando ahora la acción de los gobiernos sólo se traduzca en una cierta indiferencia, de disimulo, frente a las modalidades que ahora presentan las relaciones de producción en el agro guatemalteco.

Resultaría prolijo y aun extenuante un análisis a fondo del fenómeno global del trabajo forzoso en la época liberal: de todas sus facetas, modalidades, y de sus conexiones con otros muchos fenómenos sociales particulares propios de la sociedad guatemalteca a lo largo de la historia. La manera en que ha incidido, por ejemplo, en la religión como fenómeno social específico, en la educación, en los procesos propios de la estratificación social, en el desenvolvimiento de la economía nacio-

[19] Véase Jones, Ch. L., *op. cit.*, pp. 42 y ss.

nal, en el campo propio de las relaciones interétnicas, en las tendencias económicas y conductas políticas que se observan ahora, a la altura de 1992: una coyuntura ésta de grandes frustraciones, de confrontación de intereses disimulados, de falta de respeto continuado por los derechos humanos, de corrupción, de una cínica manipulación demagógica o *turística* de la cultura indígena.

Valga decir, finalmente, que el trabajo forzoso de los indios, deleznable en la época colonial, aberrante en el período de los gobiernos llamados liberales, e inexcusable en la antesala del año 2000, ha sido siempre un pesado fardo, un trauma de efectos imperecederos en el desarrollo sociocultural de Guatemala y especialmente en cuanto concierne a la construcción de ese paraíso, al parecer siempre inalcanzable, de la democracia.

La educación en la época liberal

Para un analista objetivo resulta ineludible reconocer que el primer gobierno liberal firmemente establecido, el del general Justo Rufino Barrios, promovió el progreso del país en diferentes órdenes de la vida institucional. No sólo se impulsaron obras materiales importantes (carreteras, ferrocarril, telégrafos, etc.), sino muchas otras que significaron avances casi espectaculares en relación con la época y el medio. La reforma monetaria, la organización del sistema bancario, una codificación avanzada en materia civil, penal y mercantil, la protección a la industria, la tecnificación de la agricultura, son algunos de los logros significativos de la Reforma Liberal.

En el campo de la educación también se promovió una serie de transformaciones trascendentales en un afán plausible por romper las ataduras feudales, el fanatismo, la incuria, que constituía la herencia de los regímenes conservadores y clericales de los años anteriores a 1871. La introducción de nuevos planes de estudio en todos los niveles, la apertura de nuevos centros educativos (escuelas normales para varones y mujeres, escuelas de artes y oficios, la escuela de agricultura, el conservatorio de música, la academia militar, etc.), la reorganización de la universidad nacional, la contratación de mentores ilustres de la talla de José Martí, la fundación de establecimientos de segunda enseñanza en

el interior del país, la organización de la enseñanza con criterios ágiles y modernos, y muchos otros programas parecidos deben adjudicarse a la administración liberal del general Barrios [20].

En consonancia con los principios ideológicos del liberalismo clásico, los cuales se recogen en la Constitución de 1879, en la Ley Orgánica de Instrucción Primaria de 1875 y en otros instrumentos legales parecidos, se declaraba la libertad de enseñanza en todos los niveles del sistema. Se apuntalaba jurídicamente la educación laica, gratuita y obligatoria, en aras de la extensión y modernización de la misma. De manera expresa se introducen dos objetivos esenciales en el sistema educativo, a saber: a) la educación para el ejercicio de la libertad; y b) la formación de un espíritu científico a tono con las corrientes del positivismo en boga.

Muchas de las reformas educativas enunciadas, sin embargo, no siempre rebasaron el marco puramente normativo o ideológico; en todo caso, el conjunto de todas ellas no fue suficiente para alterar un marco estructural asentado en una tácita alianza entre la vieja oligarquía conservadora y la burguesía emergente protegida bajo los aleros liberales. La educación, así, no alcanzó a todas las capas de la población, y menos aún a los indígenas, cuya posición en la sociedad resulta aún más perjudicada como consecuencia de las políticas emprendidas en torno al régimen de tenencia de la tierra y las relaciones laborales en el agro. Se puede decir, en suma, que los indios no se beneficiaron en grado alguno de los cambios introducidos en el sistema educativo. Antes bien, éste resultó ser a la postre otro sólido puntal ideológico de un cuadro estructural en que los indios seguían siendo los sostenedores de la nación, pero también el último peldaño en la escala social. No se les reconocía otro mérito que su capacidad para el trabajo material; su cultura era ignorada o menospreciada, y el propio presidente de la nación, los directores de la cosa pública y aun los maestros (ladinos en su totalidad) no ocultaban sus criterios etnocéntricos, sus prejuicios, sus estereotipos, y, sobre todo, su predisposición para sacar cualquier beneficio económico de la posición subordinada de los indios. Así se comportaban los hacendados, los comerciantes y aun los ladi-

[20] Este tema aparece bastante bien documentado en González Orellana, C., *Historia de la Educación en Guatemala*, Guatemala, Editorial «José de Pineda Ibarra», 1970, 267-322.

nos pobres que ya venían haciendo esfuerzos maliciosos para incrustarse ventajosamente en la estructura local de los mismos pueblos de indios.

No ha faltado quien señale[21] que se pueden encontrar evidencias de una cierta preocupación de los gobiernos liberales en torno a las necesidades educacionales de los grandes conglomerados indígenas. Se habla así de una Escuela Especial para Indígenas, fundada por decreto del 6 de septiembre de 1879; de un Instituto Agrícola para Indígenas, establecido según decreto de fecha 30 de octubre de 1893; y, finalmente, de la Escuela Normal de Indígenas, organizada en 1923. Cada uno de estos proyectos educativos específicos, empero, sólo confirma la sistemática instrumentalización de la enseñanza institucionalizada o formal, a fin de consolidar el esquema estructural e ideológico heredado de la colonia y de los gobiernos conservadores.

Del primero de los *proyectos* citados, por ejemplo, apenas se sabe que tuvo una duración no mayor de tres años y que carecía de objetivos claros orientados al rescate o reivindicación de los derechos culturales de los indios. Sus fines explícitos obedecían más bien a la necesidad inmediata de debilitar el poder de la Iglesia en las áreas rurales y eliminar todo residuo de la educación clerical del pasado.

Del Instituto Agrícola para Indígenas se conoce que su dirección fue encomendada a un funcionario de reciente ascendencia extranjera; que, después de funcionar en una finca nacional cercana a la capital, fue trasladado al Paseo de La Reforma, una avenida construida, por el gobierno del general José María Reyna Barrios, siguiendo patrones urbanísticos y arquitectónicos de París. Se trata de una avenida situada en la zona urbana que ha sido el núcleo habitacional de la alta burguesía del país, hasta la época presente, y en cuyas inmediaciones se construyó una ridícula imitación de la Torre Eiffel, lo cual evidencia tan sólo la dependencia, la enajenación cultural de que han dado muestras evidentes ciertos sectores de la sociedad guatemalteca. Una ligera revisión del plan de estudios del instituto, el cual tendría una duración de cuatro años, indica que el establecimiento no tenía relación alguna con los intereses culturales o educativos de los indígenas. El instituto, además, sólo tuvo una corta vida, igual que la Escuela Normal de Indígenas, que le sucediera en el tiempo.

[21] Por ejemplo, véase González Orellana, C., *op. cit.*, 312-314.

El problema de la educación entre los indígenas no ha sido entendido nunca en sus justos términos. No ha sido abordado con criterios técnicos, desde una perspectiva estrictamente cultural (atendiendo los contenidos antropológicos de la cultura como categoría conceptual y pragmática en la vida de todos los pueblos), ni siquiera en las épocas más recientes. Se ha partido siempre de las premisas ideológicas occidentales; se ha tratado tácitamente de sostener un sistema social y político en el que se niegan los derechos e intereses de los indios; o bien, en otros casos, se trata de imponer sistemas rígidos, extraños, mecánicamente deductivos, en cuanto a la interpretación de los particulares fenómenos sociales de Guatemala. Vincular el fracaso de aquellos establecimientos educativos con la «inexperiencia pedagógica de los rectores de la educación», o afirmar que el problema de la educación entre los indígenas es un problema cuya única característica consiste en su «naturaleza rural» [22], implica un análisis superficial, simplista, de la realidad social de Guatemala y de epifenómenos particulares como las relaciones interétnicas, la cultura indígena, los mismos sistemas educativos formales, etc.

La concepción y los planteamientos liberales respecto a la educación de los indígenas no representan de modo alguno la excepción de la regla, sino forman parte de un largo proceso casi ininterrumpido. La historia registra muchos casos que, en su esencia, demuestran el papel que corresponde a la educación en el marco más amplio de las relaciones de poder y de los procesos productivos. Sólo a guisa de ejemplo, traído a colación un tanto azarosamente, se puede recordar el tremendo *alboroto* provocado, en la era colonial, al tratar de introducir la enseñanza de las lenguas nativas en la Universidad de San Carlos de Guatemala. El plan obedecía a la imposibilidad inicial de «explicar los misterios de nuestra Santa Fe Católica, aun en las más perfectas lenguas indígenas, sin grandes disonancias e imperfecciones», lo que obligó a Carlos V, desde 1550, a promover la enseñanza del castellano a los indígenas. El investigador John Tate Lanning, en un acucioso y original estudio titulado *La Ilustración en la Universidad de San Carlos* [23], nos refe-

[22] Así lo hace incluso el propio profesor Carlos González Orellana, un investigador serio y altamente cualificado, quien tuvo grandes responsabilidades en relación con las políticas educativas desarrolladas durante el período revolucionario de 1944-1954.

[23] Tate Lanning, J., *La Ilustración en la Universidad de San Carlos,* traducción de Flavio Rojas Lima, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1978.

ce una rica versión detallada de aquel suceso académico; nos habla de la renuncia u oposición de los indios para aprender el castellano; del craso desconocimiento de las autoridades (políticas, eclesiásticas, académicas) sobre las lenguas indígenas; de los reales objetivos del proyecto, etc. Estos últimos estaban determinados por la «dificultad de obtener la confesión de los indios en otra lengua que no fuese la suya propia»; «la falta de vocabularios y textos adecuados para que estudiaran los sacerdotes»; el celo de los reyes de España por «dar a los indios instrucción religiosa en castellano, tal como conviene a monarcas y conquistadores». Se partía de que el castellano era «el único instrumento para desarraigar la idolatría y para promover el comercio y la civilización, sin confundir a los hombres como en la torre de Babel»; se señalaba la inconveniente subsistencia de «muchas diferentes lenguas en las cuales los indígenas están atrapados, rehusándose deliberadamente a aprender el castellano o a enviar a sus hijos a la escuela». El arzobispo de entonces sostenía expresamente que no se podía «hacer caso omiso de la hosca resistencia de los indios, quienes ponen toda clase de dificultades en el aprendizaje de una lengua extraña, contestando siempre de modo evasivo y pretendiendo no entender cuanto se les dice». En fin, el caso aquel del siglo XVII, que adquiriera ribetes pintorescos en la vida temprana de la Pontificia Universidad de San Carlos, corrobora los contenidos políticos y las implicaciones estructurales de los sistemas educativos implantados a lo largo de la historia social de Guatemala.

La Academia Militar: una creación liberal

Uno de los productos más perdurables de las «políticas educativas» de la Reforma liberal de 1871, fue quizá la Academia Militar, ahora llamada Escuela Politécnica. Éste es, sin duda alguna, un centro que, dada su calidad de núcleo institucional donde se forma el ejército de Guatemala, ha jugado un papel decisivo en la vida política del país y en otros planos específicos como el de las relaciones interétnicas. Ahora mismo (1992) han surgido, en la discusión pública nacional e internacional, problema peculiares que atañen a la integración del ejército, a sus actuaciones políticas, a sus métodos de reclutamiento, y otros aspectos igualmente cruciales, en las relaciones de dicha institución y la

sociedad nacional en su conjunto; en las relaciones particulares del instituto armado y otros sectores de la sociedad civil. Este tema sigue siendo hasta hoy, en muchos sentidos, un tema tabú en el análisis objetivo de la sociedad nacional, implica incomodidades o peligros difíciles de soslayar.

A estas alturas, sin embargo, sólo interesa llamar la atención sobre algunas cuestiones importantes, cuyo análisis no agota el tema de fondo y todas sus implicaciones colaterales. El ejército y núcleo primigenio de la Academia Militar fue una creación liberal; su propia historia institucional registra la influencia ideológica de sus fundadores, de sus ideólogos primarios, aunque refleja también los cambios más importantes registrados en los ámbitos nacional e internacional.

La Escuela Politécnica fue organizada, a instancias del régimen liberal que se establece en 1871, por técnicos españoles. Fue concebida inicialmente como un centro técnico o vocacional, reconociendo empero que uno de sus principales fines era la formación de militares, es decir, de los cuadros de mando en el ejército nacional. A este último se le concebía como el garante potencial de los principios y las realizaciones de la Revolución Liberal. En su primera etapa, la Academia Militar formó ingenieros técnicos (en caminos, puertos, minas, agrimensura, arquitectura, etc.), pero finalmente se convirtió en un centro dedicado de modo exclusivo a la formación de militares.

Otros aspectos dignos de subrayar son los siguientes: el ejército, en términos generales, ha estado integrado por indígenas en sus cuadros de base, y por ladinos en los niveles de oficialidad. También en términos generales, los oficiales provienen de los sectores medios de la sociedad guatemalteca y aun de sectores bajos en casos determinados. Pese a esto último, el ejército se ha identificado casi siempre con los intereses de los sectores altos de la sociedad. Esta contradicción evidente sólo podría explicarse en función del marco más amplio de las relaciones de poder a nivel nacional, y también en función del proceso histórico de la sociedad global. Existe, sin embargo, otra contradicción vinculada a la anterior y corresponde a las etapas más recientes de la vida nacional: el único intento armado, deliberadamente dirigido a alterar el esquema estructural del país, el de la lucha guerrillera que comienza en la década de los sesenta, estuvo inicialmente comandado por oficiales del ejército. La actividad guerrillera, a su vez, es una expresión particular de un estado generalizado de violencia que ha afectado a to-

dos los sectores de la sociedad, pero particularmente a los indígenas, que todavía constituyen la mayoría del país.

La situación de los indios respecto del ejército, en suma, refleja un poco la situación de ellos mismos respecto de la sociedad nacional: son los sostenedores de aquél y de ésta, pero no participan libremente, *liberalmente*, de los beneficios, de las mismas oportunidades que supuestamente se derivan de la vida en sociedad.

CUARTA PARTE

ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

Capítulo I

ETNICIDAD, PODER Y VIOLENCIA

Entre 1944 y 1954 se produce en Guatemala un fenómeno sociopolítico que, por extensión, o genéricamente hablando, se conoce como la Revolución de Octubre. En dicho período se registra la caída del gobierno dictatorial del general Jorge Ubico, que había durado 14 años, y la instalación de los gobiernos del doctor Juan José Arévalo y del coronel Jacobo Arbenz.

La Revolución de Octubre se puede describir, en términos generales, como un ensayo democrático dirigido por los segmentos medios del sector ladino de la sociedad nacional. En él se introducen reformas importantes, dirigidas principalmente a sustituir las formas autocráticas de gobierno y a obtener una mayor participación de los estratos más bajos en la distribución de los beneficios derivados de la administración de la cosa pública. En algunos campos esto se logró en una medida relativamente significativa, por ejemplo en la educación, la salud pública y la asistencia social, la organización de los trabajadores urbanos y rurales, etc. En muchos otros aspectos, sin embargo, las nuevas políticas revolucionarias, en particular en lo que atañe a la población indígena, se quedaron en el plano de una declaración de principios o bien en el de un simple lirismo o una retórica intrascendente.

El trabajo forzoso, por cierto, fue prohibido legalmente desde los comienzos de la década revolucionaria, mediante el decreto número 17 de la Junta de Gobierno, pero continuó y persiste hasta el presente bajo formas apenas atenuadas o disimuladas. Como parte de las reformas educativas se organizaron las llamadas misiones culturales ambulantes. Éstas consistían en grupos de jóvenes revolucionarios, maestros en su

mayoría, que eran enviados a los pueblos más aislados de la república, incluyendo muchos del altiplano occidental, a fin de introducir algunas mejoras y establecer contactos directos con la población indígena. Las misiones, empero, más bien respondían al idealismo, a las pautas trazadas de manera un tanto temerosa y vaga por el primer gobierno revolucionario. Muchas de las transformaciones revolucionarias, en fin, en cuanto concierne a las mayorías indígenas, repetimos, no trascendieron los linderos de la ideología o de las pautas ideales de la conducta colectiva.

Pese a todo, no puede negarse que de los nuevos estilos de hacer gobierno, de las nuevas reformas ideológicas y de algunas de las prácticas revolucionarias, se desprendieron lecciones de efectos extendidos y duraderos que alcanzaron también a la población indígena. Una de tales lecciones, quizá la más significativa de todas, y de la cual se beneficiaron en cierta medida los indígenas, fue la que se refiere a la organización como fuente específica de poder. Aun en torno al proyecto de reforma agraria, contenido en el decreto número 900, emitido durante el gobierno de Arbenz, un proyecto orientado a cambiar fundamentalmente las viejas estructuras de tenencia de la tierra, lo único que quedó a la postre fue una experiencia directa y vivencial sobre el papel que juega la organización en el plano mismo de las relaciones de poder. La reforma agraria de Arbenz tuvo sus deficiencias, sus titubeos, y aun sus máculas de corrupción entre los propios directores del proyecto, pero el papel jugado por las ligas campesinas, los sindicatos urbanos y sobre todo por los comités agrarios locales, permitió a los indígenas del país percatarse de la existencia de otros mecanismos efectivos, como el de la organización formal, para resistir los embates de la agresión cultural, de la explotación económica y de la alienación que se hace evidente en las formas de vida, en la visión ladina y urbana, identificadas con el moderno mundo occidental.

La reforma agraria —con todos sus defectos y limitaciones— y algunas medidas que afectaron a los intereses imperialistas de los Estados Unidos en Guatemala (la destrucción del monopolio norteamericano de la energía eléctrica, de la comunicación ferroviaria, el acaparamiento de tierras por la United Fruit Company, etc.), más que ningún otro tipo de razones, decidieron la interrupción abrupta del ensayo democrático,

la caída del gobierno de Arbenz y el restablecimiento del viejo estado de cosas. Ésta, la que se refiere al cercenamiento violento y arbitrario del ensayo democrático, fue una decisión del gobierno de los Estados Unidos, que, por medio de la CIA y su embajada en Guatemala, organizó y financió el movimiento contrarrevolucionario de 1954. La Iglesia católica ortodoxa, por medio de su arzobispo principalmente, coadyuvó en las acciones contrarrevolucionarias, y el ejército nacional se identificó plenamente con las mismas.

Al margen de la complejidad y las peculiaridades de aquella coyuntura histórica, sin embargo, lo que interesa aquí en particular es dejar constancia de las consecuencias, de la trascendencia, que aquellos acontecimientos sociopolíticos tuvieron en el segmento indígena de la sociedad. En primer lugar, muchos dirigentes indígenas sufrieron en 1954 los efectos de la persecución, traducida ésta en el encarcelamiento y las migraciones masivas, migraciones que en buena medida estuvieron dirigidas hacia países vecinos y utilizadas como una opción defensiva inmediata.

La tesis de la seguridad nacional, afianzada en la guerra fría y en un sentimiento anticomunista recalcitrante, apuntaló el nuevo estado de cosas en el país y llegó a determinar las relaciones entre el Estado y la sociedad civil. De ahí que, desde entonces, se sucediera una cadena de gobiernos militares o militarizados que se extiende hasta 1985.

La Iglesia católica oficial, la ortodoxa, comprometida como estaba en el curso de los acontecimientos políticos del momento, trató de extender sus aleros, de ganar terreno, de recuperar algunas de sus viejas posiciones, principalmente en cuanto al control ideológico de las grandes masas populares. En esta precisa coyuntura surge un movimiento de reivindicación religiosa, que, con su propio aparato institucional, llamado Acción Católica, se organiza desde la cúpula de la Iglesia, con el propósito deliberado de consolidar los mecanismos de control ideológico y político en manos de la misma Iglesia. Entre los objetivos de Acción Católica figuraban los de detener la expansión del protestantismo a nivel nacional y, por otro lado, depurar el catolicismo sincrético practicado por las mayorías indígenas del país.

El epifenómeno que representa el surgimiento y la función de Acción Católica ha sido bastante estudiado y sometido así a interpretacio-

nes diversas, postuladas por varios analistas sociales[1]. En efecto, el movimiento aquel ha sido presentado como uno de reivindicación étnica y en este sentido se hace resaltar el grado de identificación que el mismo alcanzara en el altiplano del occidente del país, en especial en estratos particulares (jóvenes, comerciantes, etc.) de la población indígena. Se hace énfasis también en los contenidos ideológicos del mismo, orientados algunos al rescate de la *indianidad*, al reconocimiento abierto y desafiante de una categoría ontológica, la categoría de lo indio, que había sido sistemáticamente negada, artificiosamente ignorada, desde los comienzos mismos de la época colonial. Los mencionados contenidos ideológicos se tradujeron en una praxis beligerante, en la cual se trató también de menoscabar la articulación y la consistencia alcanzada por la cultura indígena tradicional. Se pensaba, por los impulsores del movimiento, por los activistas (en su mayoría jóvenes indígenas que desempeñaban el papel de catequistas), y por los muchos miembros de la institución, que en las relaciones sociales de corte tradicional, en la estructura antañona y semifeudal de los conglomerados indios tradicionales, allí precisamente se localizaba también uno de los puntales del sistema de dominación, de subordinación, padecido por los indios a lo largo de casi cinco siglos. En consecuencia, una buena parte del esfuerzo reivindicador que representaba Acción Católica se dedicó a combatir la vieja visión del mundo, los postulados axiológicos y muchas de las manifestaciones funcionales de la vieja cultura india. La cofradía, que alcanzara en el devenir de la historia sus propios perfiles indios, la marimba, las danzas rituales, y otras muchas expresiones de la cultura tradicional, fueron objeto de un cuestionamiento directo y agresivo de los cuadros dirigenciales de Acción Católica, en los niveles regionales y locales de la organización. En esto último se localizaba precisamente una de las contradicciones fundamentales del movimiento aquel, que buscaba reivindicar la categoría de lo indio, pero a base de la negación de varios componentes esenciales de lo indio.

[1] Véase, a modo de ejemplo, Rojas Lima, F., *et allii, Los Pueblos del Lago de Atitlán*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1968; Falla, R., «Evolución político-religiosa del indígena rural de Guatemala», *Estudios Sociales Centroamericanos*, San José, Costa Rica, 1970; y *La Conversión religiosa*, Austin, The University of Texas, 1973; Warren, K. B., *The Symbolism of Subordination, Indian Identity in a Guatemalan Town*, Texas, University of Texas Press, 1978.

No se reconocía en la cultura tradicional atributo alguno al cual se le pudiera conceder un valor histórico, una relativa funcionalidad como efectivo y prolongado mecanismo de resistencia frente a la dominación colonial y neocolonial. En resumen, aun cuando se seguían usando muchos de los signos diacríticos de la cultura indígena, como las lenguas mayas, trajes, etc., no se reconocía validez alguna a la cultura tradicional en el cuadro más amplio de las relaciones estructurales de la sociedad nacional. Lo paradójico es que Acción Católica, pese a todo lo que pueda argumentarse en contra, en definitiva sólo representaba también un movimiento ideológico, superestructural, que no planteaba objetivos o mecanismos concretos para una modificación a fondo de las viejas estructuras de origen colonial. En síntesis, se trataba de sustituir un viejo tipo de fe por uno nuevo; se buscaba imponer una nueva interpretación del mensaje cristiano, expandida por los nuevos «mensajeros de la palabra», sin reparar en que en los viejos cánones ideológicos, los de la cultura india tradicional, figuraban muchos de los elementos esenciales de la categoría ontológica de *lo indio*, que se pretendía rescatar afanosamente. La contradicción básica de Acción Católica, pues, consiste en que trató de resolver el problema de la negación histórica del indio —negación del indio como hombre y en especial como sujeto productivo— recurriendo sólo a la afirmación de los derechos humanos, usando procedimientos ideológicos como la prédica, «la divulgación de la palabra», la «concienciación», la educación y el esfuerzo individual, y en algunas circunstancias la organización de cooperativas y otros procedimientos reformistas.

De todas maneras —y esto confirma una vez más el valor y la influencia de la ideología respecto de las realidades estructurales—, Acción Católica llegó a representar un peligro para el sistema establecido. Primero, porque el movimiento significó el más grande esfuerzo de recuperación, de reconocimiento abierto, de autovaloración de la categoría de lo indio, un esfuerzo sin parangón siquiera en la misma década revolucionaria de 1944-1954. Segundo, porque los mecanismos de estructuración adoptados por la institución demostraron que en la organización *per se* radica un elemento de poder incuestionable, a veces decisivo, en manos de los propios indios. Acción Católica, por otra parte, precisamente por sus limitaciones, por sus contradicciones intrínsecas, por sus ataduras ideológicas, que le impedían inducir o promover cambios estructurales decisivos, se fue convirtiendo paulatinamente en

una fuente de cuadros dirigenciales para otras organizaciones más radicales, más pragmáticas y politizadas. Los hechos precisos enunciados, y el giro subsecuente de una lucha contra el sistema imperante, que no se planteaba ya sólo en términos ideológicos, étnicos, pero tampoco sólo en términos de la ortodoxia revolucionaria basada en los parámetros simples y rígidos de la dicotomía de clases, todo ello provocó la alarma, el pánico casi, de ciertos sectores del sistema autoritario que se había apuntalado en las últimas décadas. Se dio paso entonces a la gran represión de finales del decenio de los setenta y comienzos de la década de los ochenta. La presencia guerrillera, que había comenzado sin éxito en el oriente ladino del país y que se extendía en el altiplano indio del occidente, más las condiciones internacionales del momento, contribuyeron a justificar, al menos a juicio de ciertos sectores políticos, la gran represión desatada entre 1978 y 1982, cuyas secuelas no terminan de sentirse en la actualidad.

La represión violenta de los años citados se puede considerar como el punto culminante, crítico, de un largo proceso de negación de la unidad ontológica del indio pero, paradójicamente, ésta contribuyó a definir y afirmar, con más hondura y precisión, la conciencia colectiva india. Los indios de Guatemala comienzan a darse cuenta no sólo de que son tales, de que existen como tales, por la presencia de ciertos signos diacríticos principalmente de carácter cultural mantenidos a lo largo de centurias sino, además, intuyen que su realidad social, que su misma potencialidad individual como miembros de un grupo particular, sólo puede encontrar soluciones relativamente viables en función de la sociedad. El indio, individualmente considerado incluso, comienza a tener cabida en el viejo marco conceptual aristotélico del *zoon politikon*, pero en la explicación genuina de esta categoría conceptual, es decir, como individuo de una sociedad determinada, con todos los atributos propiamente sociales y culturales que están implicados en aquel viejo postulado aristotélico.

El hecho de traer a colación el papel desempeñado por Acción Católica en la época aludida, y el hecho de reconocer el comportamiento de algunos elementos de un clero representativo de una nueva visión del hombre terrenal, no significa que el peso neto de la crisis del cambio social en la época de los setenta se haga descansar sólo en el fenómeno colateral al que algunos se refieren como la «conversión religiosa» en los conglomerados indios. El movimiento religioso aquel, con

todo y su aporte incluso en vidas humanas, truncadas éstas en el período de la represión, sólo representa, insistimos, un epifenómeno, un factor colateral, circunstancial quizá, como puede decirse de otros factores muy diferentes, fuera incluso del control humano, como el terremoto de 1976. Este último factor natural, en efecto, también produjo consecuencias sociales innegables, que afectaron la vida de los pueblos indios y su posición respecto de la sociedad global.

La base real de la crisis social, más específicamente de la violencia política que se desató con nuevos bríos desde 1954, pero que dura ya cinco centurias, está en las mismas condiciones de vida que han prevalecido de modo ininterrumpido. La desigualdad social, la falta de equidad, la falta de un equilibrio social congruente con las ideologías esgrimidas por los grupos gobernantes que se han sucedido en la historia, ello sin duda constituye el fundamento de todos los movimientos de resistencia, los de antaño y los de ahora, como respuesta lógica de los indios ante la acción continuada de dominación, de explotación de subyugación de la gran mayoría que éstos conforman en Guatemala.

La gran represión de los años setenta-ochenta, sin embargo, no tiene parangón en la historia. Por sus grados de refinamiento tecnológico, por sus proporciones masivas, por su complejidad y sus contradicciones intrínsecas, por su ubicación cronológica en el contexto *moderno* y *civilizado* de las postrimerías del siglo XX, la última represión rebasa los límites de comparación incluso respecto de la propia conquista del siglo XVI. Tal acontecimiento terrorífico se encuentra bastante bien documentado desde tres ópticas muy precisas: la óptica del *represor* y sus aliados de todo tipo; la óptica de los *reprimidos*; y la de los observadores cualificados que, en este caso, serían muchos científicos sociales verdaderamente serios e imparciales. Los represores a veces se identifican plenamente —en el significado directo de estos términos— con los opresores. Otras veces los represores sólo son el instrumento ciego de los opresores, a cuyo servicio viven y en cuyos espejos se miran permanente y desesperadamente. De todos modos, unos y otros son actores directos en la relación dicotómica de la crisis a que se ha hecho referencia. La información sobre los hechos acontecidos entre 1977 y 1982 está en los archivos, secretos, cuasi secretos o públicos de Guatemala y de otros países. Su registro se ha hecho aun con procedimientos tecnificados, e indirectamente forma parte de la historia de la violencia social de los últimos tiempos.

La versión de los oprimidos, de las víctimas, específicamente de los indios del noroccidente de Guatemala, forma parte de la tradición oral, de la memoria colectiva, de la ya tradicional actitud de resistencia que cobra formas y matices diversos. Ellos, los indios, los que siguen siendo los sostenedores de la nación, fueron también actores directos o indirectos, protagonistas o víctimas inocentes de una guerra abierta, algunos de cuyos pasajes se conocen ya ampliamente en el mundo. La visión de los indios, no obstante, no puede considerarse exactamente como parte de una historia o una cultura ágrafa: no sólo porque está respaldada por una abierta praxis de participación o simplemente de presencia neutra pero testimonial, sino porque está siendo incorporada ya a los anales escritos de la interpretación racional y de la denuncia sistemática en los niveles nacional e internacional.

La versión de los científicos sociales cualificados, de los observadores objetivos autorizados, de esos que no son actores del drama humano en cuestión, pero sí analistas fiables del mismo, es una versión que llena ya miles de páginas de estudios especializados. Por razones obvias, pero que pueden parecer también contradictorias, los testimonios más certeros, más fiables en el campo de la ciencia social, provienen del extranjero, principalmente de los Estados Unidos. Resulta elocuente, sorprendente para muchos, comprobar la enorme cantidad de estudios sobre la realidad social de Guatemala, dedicados especialmente a la crisis social y política vivida por este país en los últimos veinte años. Las bibliotecas, los archivos de los centros de investigación social, los tesarios de las universidades en muchas ciudades de los Estados Unidos por ejemplo, están repletos de información sobre las escenas ulteriores del gran drama de Guatemala. Sobre los efectos de tales estudios en los centros del poder en Norteamérica, sobre la metodología y otras formalidades de dichos estudios, pero en especial sobre el contenido profundo de la tragedia de Guatemala, se comenta abundantemente en las páginas de muchos libros, en las aulas universitarias, en las iglesias, en los medios masivos de comunicación social[2].

[2] Sería muy prolijo presentar aquí una bibliografía comentada sobre la realidad social de Guatemala, publicada en el exterior en los últimos 20 años. Esto tampoco podría resultar una tarea imposible o inútil de manera alguna. Los caminos o los asideros metodológicos para una tarea semejante se podrían encontrar en muchos de los libros más recientes sobre Guatemala publicados en Europa y Estados Unidos, en los artículos de

Pese a las disparidades observadas entre las distintas versiones sobre la crisis última de Guatemala, nunca podrá desoírse la voz fría de las estadísticas. Es cierto, lamentablemente, que los números de las víctimas se acrecientan cada día, casi cada hora, pero se habla, respecto del período 1977-1982, de cifras realmente escalofriantes, y en algunos casos se ofrecen detalles y pruebas minuciosas: 100.000 asesinados, 38.000 desaparecidos, 440 aldeas arrasadas, 100.000 niños huérfanos, 30.000 campesinos concentrados en polos de desarrollo, 1.000.000 de campesinos participando en las llamadas patrullas de autodefensa civil, más de 50.000 refugiados y exiliados [3].

Debe tenerse presente que después de publicadas cifras como las anteriores, lo cual se ha hecho en muchos medios y por muchos autores, e incluso por instituciones responsables como las Comisiones Nacional e Internacional de Derechos Humanos, por organismos especializados de las Naciones Unidas, etc., se han producido en el país nuevas masacres, las cuales hacen aumentar constantemente las cifras de las víctimas, en especial en las filas de la población india.

La situación de violencia que ha vivido Guatemala por mucho tiempo alcanzó uno de sus puntos críticos en la década de los sesenta, cuando surge el movimiento guerrillero vinculado a los sectores representativos del comunismo nacional e internacional. La guerrilla surge inicialmente en el oriente ladino del país, principalmente en el departamento de Zacapa, pero allí es derrotada a nivel militar por el ejército de Guatemala. Posteriormente, a mediados de la década de los setenta, la guerrilla se traslada al occidente del país, donde predomina la población india. Los guerrilleros, y en general los comunistas de Guatemala, nunca habían demostrado un interés específico por la situación de las masas indígenas y el problema de los grupos étnicos como unidades de poder; y la cultura indígena, en sus connotaciones estrictamente antropológicas, tampoco encajaba en los postulados teóricos específicos o en las estrategias de los guerrilleros comunistas.

la prensa nacional e internacional. Véase, por ejemplo, *Harvest of Violence, The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, R. Carmack ed., Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1988.

[3] Navarrete, C., «Una investigación fuera de curriculum: las matanzas indígenas en los altos Cuchumatanes, Huehuetenango», *La Etnología: temas y tendencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, 207.

Sin embargo, el terremoto de 1976, los resultados un tanto *espontáneos* de Acción Católica, el surgimiento del CUC (Comité de Unidad Campesina) como organización predominantemente indígena, y otros hechos similares, produjeron el traslado de las operaciones guerrilleras al occidente indio de Guatemala. Se desata entonces prácticamente una verdadera guerra civil. Aunque no *toda* la población indígena participa en dicha guerra o hace causa común con los guerrilleros, la verdad es que la *presencia* india en la insurgencia alcanza niveles relativamente importantes, quizás como nunca antes en la historia moderna. El ejército nacional, principalmente durante el gobierno del general Romeo Lucas García, montó entonces una campaña de *contrainsurgencia*, que costó miles de vidas entre la población indígena y produjo emigraciones masivas de carácter defensivo. A las migraciones estacionales que los indios han venido utilizando por años a las plantaciones de las tierras bajas —en manos de ladinos y por lo general dedicadas a la agricultura de exportación— se sumaron, pues, las nuevas migraciones masivas por motivos políticos o relacionados con la guerra interna. Esto tuvo, por supuesto, graves y profundas consecuencias en lo que atañe a la salud, educación, seguridad, pobreza, etc. de las familias indígenas. De entonces datan los asentamientos de refugiados indios en países vecinos como México, y en lugares más distantes como Canadá y el sur de Estados Unidos. Sólo en la Florida y California, por ejemplo, se encuentran asentamientos de indígenas de la etnia kanjobal, que ahora (1992) alcanzan más de 20.000 personas.

En el período de la «insurgencia-contrainsurgencia» se produjeron serias violaciones a los derechos humanos de los indios. Así lo constataron la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos, Amnistía Internacional, Oxfam America y otros organismos u observadores internacionales especializados. En su informe de 1983, titulado *La situación de los Derechos Humanos de la República de Guatemala*, la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos estableció que las violaciones del «derecho a la vida» dominaban la situación bajo examen, y que las comunidades indígenas del altiplano occidental resultaron particularmente afectadas.

Los datos sobre la represión sufrida por los pueblos indios, colectados por organismos internacionales, fueron prácticamente corroborados por el propio gobierno de Guatemala en un censo parcial efectuado

en septiembre de 1984. En las tabulaciones preliminares respecto de tres departamentos predominantemente indígenas —Chimaltenango, Quiché y San Marcos— se reportaron 51.144 niños huérfanos, lo que equivaldría a unos 25.000 adultos asesinados.

En algunas comunidades indígenas del altiplano, los habitantes se encontraron en medio de dos fuegos, entre la espada y la pared, y sufrieron los efectos negativos de la presencia inmediata de los bandos en contienda. Los resultados de la guerra civil, que se ha prolongado hasta la actualidad con todas sus peculiaridades, no se ha traducido en un clima de reformas sociales positivas y menos aún en un régimen de democracia generalizada, y esto simplemente porque los dos sectores que participan de modo directo en la contienda armada, así como la sociedad guatemalteca en su totalidad, no están preparados para aceptar una plena participación de los indios en la vida nacional.

En resumen y como consecuencia de una guerra civil que no termina todavía, de una prolongada situación de violencia que indudablemente exhibe matices de carácter étnico, hay autores que hablan de un holocausto de las comunidades indias, comparable sólo al de la conquista del siglo XVI, y cuyas verdaderas dimensiones sociales y culturales sólo se conocerán plenamente y con absoluta certeza en las décadas futuras [4].

La tierra y la ideología: instrumentos de poder

A lo largo de este estudio se ha puesto cierto énfasis en el papel que ha desempeñado la ideología en el marco de las relaciones interétnicas en la sociedad de Guatemala, desde la época de la conquista hasta nuestros días. Las relaciones interétnicas, en efecto, se han caracterizado por un marcado etnocentrismo de los españoles y los criollos en la época colonial y de los mestizos o ladinos en las épocas más recientes. Se ha insinuado, asimismo, y será confirmado más adelante, que los indios de Guatemala han comprobado por experiencia propia que, dado el papel decisivo que corresponde a la cultura en las relaciones de po-

[4] Véase R. Carmack ed., *Harvest of Violence, The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*.

der, sobre todo en una sociedad multiétnica, ellos necesitan también una autovaloración cultural, una conciencia ideológica definida y beligerante, para salir de la posición retardataria que han ocupado hasta el presente y asegurar asimismo su perpetuación como grupo. Este planteamiento, que tiene suficientes asideros empíricos en la historia de Guatemala, explica y justifica, como ya se ha dicho también en este estudio, el énfasis ideológico —pero no necesariamente subjetivo— que se refleja en el presente análisis de la historia de los indios de Guatemala.

Por otro lado, el hecho de considerar a los grupos étnicos como grupos de poder y el hecho adicional de definirlos preponderantemente con base en una serie de signos diacríticos de carácter cultural, de ninguna manera significa que haya que desconocer los contenidos materiales implícitos en el mundo multifacético de la cultura.

Las anteriores observaciones vienen al caso porque en el largo proceso de la historia de los indios de Guatemala, en el cual a veces resulta difícil encontrar una solución de continuidad, la tierra y la ideología han constituido los dos grandes puntales de la situación de conflicto permanente en el cuadro más amplio de las relaciones interétnicas.

La conjugación, la interrelación activa entre los elementos materiales como la tierra y los elementos culturales o ideológicos como la religión, se pueden apreciar claramente en instituciones particulares que formaron parte del proceso general de conquista y colonización entre los siglos XVI y XVIII. Algunas de las más representativas de dichas instituciones fueron la encomienda, el trabajo forzoso, la cofradía, el derecho, etc.

Precisamente para ilustrar la conjugación de los componentes materiales y los ideológicos en las instituciones citadas y otras similares, así como su continuidad y proyección históricas, parece útil, a manera de un simple ejemplo, reconstruir, de modo somero, la historia de los pueblos y las tierras que ahora ocupan los indios. El análisis de este tema, además, y valga la insistencia, permite demostrar que algunos de los problemas sociales fundamentales de Guatemala conforman un proceso ininterrumpido, que no puede dividirse artificiosamente en etapas separadas. Los actuales pueblos indios, o muchos de ellos, surgen en el siglo XVI, en aquellas regiones donde los índices demográficos eran comparativamente más altos. Las reducciones, congregaciones, o pue-

blos de indios como también se les llamaba, se impulsaron con más fuerza en las regiones donde privaban todavía los patrones de asentamiento disperso, los cuales resultaban a su vez favorables para la supervivencia de ciertas partes de la organización social y política de los conglomerados prehispánicos.

El proyecto formal para congregar a los habitantes guatemaltecos en poblados, es decir para reducirlos o congregarlos, provino de los religiosos que más se destacaron en la protección de los indios, específicamente de misioneros como el célebre fray Bartolomé de las Casas y el obispo Francisco Marroquín. No se puede negar que personas como Las Casas y Marroquín estaban interesados en proteger a los indios de los muchos abusos de que eran objeto a manos de los conquistadores, pero, por otro lado, su interés primordial consistía en facilitar la tarea de evangelización entre los nativos, porque ésta fue precisamente una de las premisas de los arreglos iniciales hechos entre el papado y los Reyes Católicos a propósito del descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo.

Francisco Marroquín[5], el primer obispo de Guatemala, al referirse a la necesidad de promover las reducciones en esta región, escribía al rey, el 10 de mayo de 1537, de la siguiente manera:

> Asimismo añado ciertas cosas que nunca he escripto a v.mt., todo muy necesario para la instrucción de estos naturales y es lo principal, que la gente de los pueblos se junte, digo los naturales que viven en el pueblo; ya v.mt. estará informado que la provincia de Guatemala, la mayor parte de ella es toda sierras, tierra muy áspera y fragosa y una casa de otra a mucha distancia: es imposible si no se juntan, ser doctrinados y aun para el servicio ordinario que hacen a sus amos, sería mucho alivio. Ante todas dichas cosas debe v.mt. proveer y mandar al gobernador que luego entienda en esto y se llamen a todos los señores naturales y se les diga cuan convenible cosa les es juntarse, y se les den razones para ello, y porque esto no podrá ser sin que se les alce el servicio (...) y tributo que dan a sus amos, es menester que asimismo en la provisión se mande suspender el servicio por todo el tiempo necesario para este negocio y que solo entiendan en se juntar y hacer sus casas y sementeras. Esta es la cosa más importante para

[5] Sáenz de Santa María, C., *Francisco Marroquín, Primer Obispo de Guatemala*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1964, 128.

> estas partes: pues que son hombres, justo es que vivan juntos y en compañía, donde redundará mucho bien para sus ánimas y cuerpos; conocerlos hemos y conocernos han.

En otra carta a la Corona, el 20 de enero de 1539, el obispo Marroquín[6] escribía lo siguiente sobre el mismo tema:

> Entre otras cédulas proveyó vra.mt. que se juntasen los naturales, si cómodamente se pudiese hacer e sin premia, e no contra su voluntad; sepa vra.mt. que esta cosa es la más esencial para el fin que fueron conquistadas estas tierras, y para lo que vra.magt. nos manda y desea y si en cosa es lícito ser apremiados es en esta, pues es para su bien; gente tan sin conocimiento que totalmente hay en ellos senda ni centella de razón, no tienen más de lo exterior del hombre (absorbido está el hombre interior) pues para que vengan en conocimiento de cosa en que tanto les va, cómo podrá ser ni haber efecto lo que vra.mt. manda y lo que nosotros tenemos obligación a procurar, sin que se congreguen y tengan policía humana, para venir a conocer la divina! Tengo por cierto que si los pueblos de España, de tantos años doctrinados, se derramasen como están estos y sin quien los doctrinase, en breve vendrían en grande ceguedad; claro se puede inferir la necesidad que estos padecen y lo que vra.magt. debe mandar para que su pastor los conozca, e ellos oigan la voz del pastor. No hay excusa para esto; podrán decir que la experiencia de la Española e islas... no es semejante: que aquellos claro está los juntaron para más presto los acabar, porque su fin fue sacar oro, y ansí el fin fue de lloro. La junta de acá tiene de ser para darles doctrina e vida, en este artículo no debe vra.magt. poner dilación. Lo que para esto conviene es reservarlos no den tributos más de lo necesario por un año, o por el tiempo que pareciere a quien vra.magt. lo cometiere, para hacer los pueblos concertados, y a los que no quisieren, pena; y licencia para los sacar doquiera que se metiesen.

Fray Bartolomé de las Casas fue el otro gran promotor de los pueblos de indios o reducciones. Lo exigió así en su proyecto de conquista pacífica en las Verapaces y lo sugirió a la Corona en términos generales:

[6] *Ibidem*, 141-142.

> Dos cosas o disposiciones necesariamente se requieren. La primera que sea pueblo: conviene a saber que viva la gente junta social y popularmente: porque de otra manera si la promulgación de la ley oyeren diez no la oirán ciento ni mil. Y por consiguiente ni tendrán obligación a guardarla ni tampoco la podrán guardar. La segunda que tengan entera libertad, porque no siendo libres no pueden ser parte del pueblo, ni tampoco ya que les constase no lo podrán guardar por estar al albedrío y servicio dedicados a otro[7].

La Corona ordenó la política de reducciones en Guatemala en 1537, pero sólo se impulsó lentamente y con muchas dificultades. Existe mucha literatura de la época colonial y contemporánea sobre los procedimientos que se usaron para fundar los pueblos de indios, sobre la coerción que se ejerció sobre éstos para hacerlos abandonar sus solares dispersos, sus milperías, para situarlos en los nuevos poblados y hacerlos «vivir en policía», es decir a la manera occidental y bajo el control de las autoridades coloniales civiles y eclesiásticas. Aquí precisamente se localiza el origen de muchos de los actuales pueblos indígenas de Guatemala, con sus cofradías, su santo patrono, su nombre que combina el de un santo católico y su designación prehispánica, su alcalde indígena, sus principales, etc.

Las reducciones, repetimos, tienen un origen que se relaciona con la evangelización y con la necesidad de proteger a los indios de los abusos y malos ejemplos, como consta en algunas de las viejas crónicas. Precisamente por ello, Las Casas, Marroquín y otros religiosos pedían que se prohibiera la permanencia y aun el ingreso en las reducciones indígenas de españoles, negros, mulatos, u otras personas que no fuesen los mismos residentes indios y el correspondiente cura doctrinero.

En las reducciones, sin embargo, se localiza uno de los puntos de origen de la política de depredación de tierras que han venido sufriendo los indios de Guatemala desde el siglo XVI hasta el presente. Esta política precisamente es una de las tantas causas de la violencia que vive la sociedad guatemalteca a la altura de 1992, y esto explica las razones por las cuales la tierra se trae a colación como un ejemplo de la

[7] De Remesal, A., *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1932, I, 236.

trascendencia y de la continuidad de la situación colonial que satura todo el proceso seguido por la sociedad de Guatemala, hasta el punto de hacer difícil —repetimos— una «periodización» de la historia nacional, a menos que la misma se haga sobre bases formales, artificiosas o menos trascendentes.

Al aprobarse las reducciones en 1537, es decir, cuando surge la mayoría de los pueblos de indios de Guatemala, los procedimientos legales comprendían el reparto de solares a los indios reducidos; dichos solares estaban situados en las calles convergentes, a los cuatro costados de una plaza central. Los procedimientos incluían asimismo el reconocimiento de las tierras ejidales o tierras de propiedad comunal, cuyos usos y usufructo estarían también al servicio de la comunidad. Estas tierras, sin embargo, no tenían las medidas acordes con las necesidades de toda la población y dieron lugar a muchos otros problemas adicionales. De aquí que los indios, desde aquellos primeros tiempos de la época colonial, iniciaran procesos formales ante la Audiencia de Guatemala y aun ante la Corona directamente, a fin de que se les reconocieran sus derechos ancestrales de propiedad sobre las tierras que ocupaban antes de su traslado a los pueblos.

Uno de los aspectos de fondo del problema lo plantea el arzobispo e historiador García Peláez[8], cuando afirma que «la formación de los pueblos de indígenas no pudo inducir otra cosa que el desamparo y ocupación de sus heredades», porque por lo general sólo se adjudicaba un ejido a varias poblaciones reducidas y ello implicaba el despojo de las tierras anteriormente ocupadas por los indios. Se dieron casos asimismo en que se fundaron pueblos de indios con parcialidades o linajes de distinto origen étnico, o bien casos en que no se demarcaron claramente las tierras ejidales colindantes, o los propios límites de los pueblos, y ello dio lugar a conflictos entre los mismos conglomerados indígenas. Estos conflictos a veces han tenido resultados cruentos y algunos duran hasta la actualidad.

Posteriormente, y a pesar de las terminantes prohibiciones iniciales, los pueblos de indios tuvieron que soportar el ingreso forzado y el establecimiento permanente dentro del perímetro de dichos pueblos, de

[8] De Paula García Peláez, F., *Memorias para la Historia del Antiguo Reyno de Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1968, I, 167.

españoles, negros, mulatos y mestizos, que usaron distintos mecanismos para adquirir solares en propiedad privada. En la *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1680, se reproduce una norma dictada por la Corona española en los siguientes términos:

> Prohibimos y defendemos que en las Reducciones y Pueblos de Indios puedan vivir o vivan españoles, negros, mulatos o mestizos, porque se ha experimentado que algunos españoles que tratan, trajinan, viven y andan entre los indios, son hombres inquietos, de mal vivir, ladrones, jugadores, viciosos y gente perdida, y por huir los indios de ser agraviados, dejan sus pueblos y provincias, y los negros, mestizos y mulatos, demás de tratarlos mal, se sirven de ellos, enseñan sus malas costumbres y ociosidad y también algunos errores y vicios, que podrán estragar y pervertir el fruto que deseamos en orden a su salvación, aumento y quietud [9].

El flujo de ladinos o mestizos hacia el interior de los pueblos de indios es un fenómeno permanente que se prolonga hasta nuestros días (1992), y ahora es típico el caso de los pueblos situados en áreas de explotación turística, como los pueblos que bordean el lago de Atitlán en el departamento de Sololá, donde los indios han ido perdiendo sus heredades ancestrales ante la presión de una fuerte inmigración de extranjeros o ladinos guatemaltecos acomodados.

El surgimiento del sistema de haciendas a raíz de la declinación del cultivo del añil, el debilitamiento del régimen de encomiendas —aunque el tributo no llega a desaparecer del todo aún en el siglo XIX, como lo demuestra la rebelión indígena de Totonicapán de 1820—, la consolidación del sistema de latifundios en manos de extranjeros o ladinos poderosos, sobre todo durante los gobiernos liberales de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, y finalmente la represión de finales de la década de 1970 y comienzos de la década de 1980, todos son fenómenos de carácter político y social que se presentan de manera concatenada a lo largo de la historia, y que implican la constante pérdida de la propiedad de la tierra en manos de los indios y la consiguiente

[9] Mörner, M., *La Corona española y los foráneos en los Pueblos de Indios de América*, Estocolmo, Instituto de Estudios Iberoamericanos, 1970, 127.

confrontación de intereses entre los dos grandes segmentos étnicos en que se divide la sociedad guatemalteca.

A la altura de la última década de este siglo (1992), las presiones demográficas a nivel nacional y los intereses particulares de la agricultura de exportación en que descansa en buena medida la economía nacional, han venido a complicar el problema de la tenencia de la tierra en función de la dicotomía étnica (ladino-indígena) de la sociedad nacional. La tierra, por otra parte, se ha convertido en los últimos tiempos en un signo de *status* social, de modo que los políticos corruptos de los gobiernos recientes, los militares y otros sectores de poder, recurren a cualesquiera medios para adquirir la propiedad de grandes o pequeñas extensiones de tierra (fincas, haciendas ganaderas, «parcelas», granjas, casas campestres, etc.) en el interior del país.

Desde el punto de vista ideológico, actualmente la discusión sobre los derechos de propiedad de la tierra se está planteando entre aquellos que poseen documentos «legítimos» que legalizan dicha propiedad (documentos de compraventa, de herencia, de «titulación supletoria», de adjudicación gratuita o cuasi gratuita del Estado, etc.), y los indios, por otro lado, que en muchos casos sólo pueden «demostrar» una posesión continua y pacífica de orígenes ancestrales.

En la época colonial, en la republicana y en la etapa contemporánea se podrían encontrar muchos ejemplos de conflictos de tierra que se traslapan en el tiempo y en sus rasgos esenciales. Quizá uno de los ejemplos más recientes es el de San Jorge la Laguna, en el departamento de Sololá, que se registró el 4 de abril de 1992. San Jorge la Laguna es una comunidad cakchiquel situada en el camino que desciende de la ciudad de Sololá al centro turístico de Panajachel, ambos lugares están situados en la ribera norte del lago de Atitlán, en el núcleo de una zona de intensa actividad turística. El capital que se mueve en torno a esta actividad turística y el valor de la tierra en el área misma de las riberas del lago se han incrementado en cifras estratosféricas en comparación, por ejemplo, con el año 1935, fecha en que el área comenzó a ser objeto de estudio por antropólogos extranjeros[10]. El día 4 de abril,

[10] Véase, por ejemplo, Tax, S., *El Capitalismo del Centavo*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1964; Webster McBryde, F., *Geografía Cultural e Histórica del Suroeste de Guatemala,* Guatemala, Seminario de Integración Social, 1969; Rojas Lima, F., *et allii, Los Pueblos del Lago de Atitlán,* Guatemala, SISG, 1968.

el viejo conflicto sobre la propiedad de la finca El Jaibal, de seis caballerías de extensión, situada a la orilla del lago, llegó a su punto de crisis. Los campesinos indígenas, que han venido reclamando la propiedad de la finca de la cual fueron expulsados hace poco tiempo, decidieron invadir lo que consideran una heredad ancestral. En horas de la madrugada fueron atacados, con el objeto de expulsarlos de los terrenos invadidos, por la policía militar ambulante y por un pelotón de la policía antimotines. Los indígenas se defendieron con piedras y machetes (su principal instrumento de labranza), y el saldo del enfrentamiento fue de un centenar de indígenas apresados entre hombres, mujeres y adolescentes (algunos de los cuales fueron atados de las manos), varios heridos y golpeados, algunos prófugos, y apreciables daños materiales ocasionados principalmente en las viviendas y enseres de los campesinos. Los hechos fueron constatados personalmente por el procurador de los Derechos Humanos, y muchos otros observadores directos como periodistas, socorristas, etc. A manera de síntesis de los hechos, que en algunos de sus elementos resulta muy significativa, un periódico de la ciudad de Guatemala[11], ofrece la siguiente información:

> 1580: Fundación del pueblo El Jaibal a orillas del lago de Atitlán. En el mismo se instala el mercado más grande de la región. 1640: Desborde del río Quiscab. El pueblo se reubica a media cuesta por temor a otra desgracia. 1703: Construcción de la iglesia. 1765: La población es de 145 tributarios que «se ocupan de sembrar maíz y hortaliza que llevan a la costa y truecan por cacao». [...] 1872: Fallece José Domingo Fuentes, abogado de Sololá, quien deja en herencia la finca El Jaibal a su esposa Josefina Girón. No existe comprobante de la compra-venta y los jorgeños residentes en la playa son trasladados al cerro, bajo el pretexto de la construcción de un centro turístico. 1975: Los hermanos Luis y Carlos Saravia compran la finca a los hermanos Fuentes por 340.000 quetzales. 1979: Los nuevos propietarios cierran el paso a la playa. 1980s: La finca sigue en estado de abandono y aumenta la presión demográfica en la aldea. 23 de marzo de 1992: A las nueve de la mañana, el pueblo decide pasar a la acción, rompe la cerca y se reapropia de El Jaibal. 31 de marzo de 1992: El gobernador y 200 efectivos del pelotón antimotines desalojan violentamente a la población y aprehenden a medio centenar de campesinos. 4-6 de

[11] *Prensa Libre*, número 12.990, año XLI, 6 de abril de 1992.

> abril de 1992: Numerosos habitantes del departamento realizan una protesta silenciosa frente a la estación de la Policía de Sololá, con la participación de habitantes de todo el departamento.

En la información periodística transcrita anteriormente se consigna un detalle muy significativo desde el punto de vista antropológico: cuando las fuerzas de seguridad ocuparon la finca en horas de la madrugada y expulsaron a los indígenas (amarrando de manos a algunos, golpeando a otros y encarcelando a más de un centenar), la imagen del santo patrono, es decir, San Jorge, quedó fuera del control de los miembros de la cofradía respectiva, de los principales y de la población en general. La imagen quedó prácticamente prisionera en manos de las fuerzas policiales y militares, y en peligro de sufrir daños materiales como los causados a las viviendas y pertenencias de los campesinos. Como consecuencia de las vehementes exigencias de los indígenas y atendiendo las connotaciones simbólicas de la imagen en la vida social de San Jorge, el procurador de los Derechos Humanos intervino con energía a fin de que la imagen fuera respetada y devuelta a la comunidad.

Antes de continuar este somero análisis de la etapa contemporánea de la historia de la sociedad guatemalteca, parece necesario llamar la atención sobre los títulos que encabezan las dos secciones anteriores: 1) «Etnicidad, poder y violencia»; y 2) «La tierra y la ideología: instrumentos de poder». En cierto sentido, estos títulos aluden al fondo de la realidad social y política de la Guatemala contemporánea y a las principales posiciones teóricas desde las cuales se aborda dicha realidad en esta precisa coyuntura de mediados de 1992.

Una de tales posiciones teóricas consiste en subrayar el peso empírico y el consecuente valor teórico de la etnicidad en la sociedad guatemalteca. Al concepto de etnicidad se le suele dar un contenido populista, de un «indianismo» tan etnocéntrico como lo han sido, en sentido opuesto, las más crudas formas del viejo colonialismo. Desde un punto de vista teórico más depurado, sin embargo, la etnicidad puede definirse como una situación de contraste, de interrelación entre grupos étnicos distintos, lo cual implica asimismo la especificidad de dichos grupos y la oposición respecto de otros de su especie[12]. De todas

[12] Rojas Lima, F., *Etnicidad: Teoría y Praxis, La Revolución Cultural de 1990*, Guatemala, Serviprensa Centroamericana, 1990, 170.

maneras desde cualquier posición ideológica, no se puede negar que el fenómeno de la etnicidad, en una sociedad tan heterogénea como la de Guatemala, ha jugado un papel importante en las relaciones de poder desde la conquista hasta nuestros días, y también en el marco histórico del conflicto social y el clima de violencia que se vive en el final del siglo XX. Muchos hechos recientes demuestran este último aserto.

En cuanto al título de la segunda sección del presente capítulo («La tierra y la ideología: instrumentos de poder»), también se puede afirmar que existe suficiente sustento empírico para interrelacionar las implicaciones del problema de la tierra, de la ideología y de la etnicidad. También respecto de este tema particular existen actualmente dos posiciones encontradas. A manera de una simple ilustración sobre una de estas posiciones se podría considerar la actual posición de la Iglesia católica, expresada en una carta pastoral colectiva del Episcopado Guatemalteco, denominada *El Clamor por la Tierra*[13]. La otra posición, que es una respuesta directa a la de la Iglesia católica, fue presentada por un segmento muy representativo y cualificado del moderno sector empresarial de Guatemala, y está contenida en un documento que se titula *El Clamor por una Vida Mejor*[14].

La Iglesia católica de Guatemala, sustenta criterios como los siguientes, entresacados del documento citado antes:

> El clamor por la tierra es el grito más fuerte y desesperado de millones de guatemaltecos. Los hombres de maíz son como extraños en la tierra que fuera de sus antepasados y se les trata como gente de segunda clase. Se ven sacados de la tierra sin poder trabajar sus surcos por una situación de injusticia y de pecado. Este problema despierta enfrentamientos entre la gente pero es necesario hablar de él...

En el documento de la Iglesia se afirma que la falta de tierra es un problema grave, porque la mayor parte de la tierra cultivable está en manos de unos pocos, y luego se dice literalmente:

> Con la independencia, la situación en vez de mejorar se puso más difícil, ya que unas pocas personas privilegiadas crearon leyes para que-

[13] *El Clamor por la Tierra*, Guatemala, Conferencia Episcopal de Guatemala, 1988.

[14] Toriello Nájera, L., *El Clamor por una Vida Mejor*, Guatemala. Editorial Plus Ultra S. A., 1989, pp. 62 y ss.

> darse con la tierra. Comprendemos que la situación de injusta distribución empezó desde los días de la Colonia. Un pequeño grupo de colonizadores recibió grandes pedazos de tierra, obligando a los indígenas a trabajar para ellos sin pagarles nada. Esto es lo que se llamó «las encomiendas» y «las regalías». En 1871, para impulsar el café, se repartieron grandes pedazos de tierra en la costa entre la gente de la clase media y se quitaron las tierras comunales. Así empezó la clase agro-exportadora. En los años de 1950 a 1954 se empezaron a redistribuir algunas tierras. Éste ha sido el único intento de cambiar la situación. Pero la oposición de los dueños de las grandes fincas —guatemaltecos y extranjeros— dieron un fin violento a ese gobierno. Hoy día nadie puede negar la gran desigualdad entre los que tienen mucha tierra (latifundio) y los que tienen poca (minifundio). Peor todavía, la gran mayoría de campesinos no tiene un pedazo de tierra. Este problema de la desigual distribución de la tierra lleva a otros problemas económicos y sociales, y a la situación de violencia en que vivimos.

La Iglesia denuncia en el documento acotado, la falta de servicios que sufren los campesinos (educación, salubridad, etc.), la forma en que son coercionados para prestar el servicio militar e integrar las patrullas de autodefensa civil, los bajos salarios, el trabajo infantil, las malas condiciones laborales en el campo y la explotación folklórica (turística) que se hace de la cultura indígena. Se denuncia asimismo el abuso del derecho y las prácticas legales oficiales para despojar de su tierra a los indios y se formula un llamado para que «los bienes de la tierra dejen de ser medios de enfrentamiento y explotación entre las personas, para convertirse en medios de fraternidad y comunión».

Finalmente, la carta pastoral de los obispos de Guatemala alude a la prolongada lucha de los campesinos en defensa de sus derechos a la tierra:

> Pero sabemos —porque tenemos una experiencia muy reciente para olvidarla— que esta lucha ha sido ahogada por la fuerza de las armas. Miles de campesinos han muerto en Guatemala por intentar cambiar la situación y aún ahora las organizaciones campesinas de cualquier clase son vistas con desconfianza y no falta la violencia para destruirlas.

> Además, las patrullas de autodefensa civil no dejan que los campesinos se organicen libremente. Todavía hoy muchos campesinos son perseguidos o desaparecidos haciendo más larga la lista trágica y vergonzosa de represión de nuestra historia.

En otro párrafo del documento de los obispos guatemaltecos se dice literalmente:

> Si algún grupo debe privilegiarse debe ser el grupo campesino e indígena, no sólo por ser la mayoría de la población guatemalteca sino por justicia, ya que han sufrido muchos siglos de abandono. Guatemala no progresará debidamente mientras que la fuerza de los campesinos y los obreros quede al margen de la construcción de la sociedad. Si a esta fuerza campesina no se le deja participar en la construcción de una Guatemala mejor, este desprecio puede convertirse en la causa de conflictos más dolorosos y más violentos aún.

El documento de la Iglesia guatemalteca termina sugiriendo una serie de políticas inmediatas para mejorar la situación de los campesinos, principalmente los indígenas.

A los pocos días de publicada la carta de los obispos, en enero de 1989, se publicó una especie de respuesta del sector empresarial de Guatemala. Este nuevo documento se titula *El Clamor por una Vida Mejor* y el mismo exhibe una profusión de estadísticas y argumentos de distinto tipo para rebatir la tesis de la Iglesia, a la que se alude expresamente. Se niega de manera rotunda que la tenencia de la tierra deba «considerarse como núcleo fundamental de todo problema social» en Guatemala. Se asevera que en efecto hay un clamor entre los guatemaltecos, pero éste es por «una vida mejor» y no por la tierra, ya que según las evidencias estadísticas e históricas mundiales «no son las sociedades mayoritariamente agrarias las que han conseguido con mayor éxito erradicar la pobreza, sino aquellas que han logrado en mayor medida diversificar sus fuentes de producción hacia actividades no-agrícolas». Los empresarios guatemaltecos sostienen que al afirmar que una «inmensa mayoría de la tierra cultivable está en manos de una minoría numéricamente insignificante, se pasa por alto que aún queda tierra en Guatemala que podría volverse cultivable», pero «que difícilmente alguien arriesgará su patrimonio e invertirá su esfuerzo en desarrollar nue-

vas áreas agrícolas, si se percibe que éstas pueden posteriormente ser confiscadas para pagar la mal definida "deuda social" de la comunidad».

En el documento aludido en último término, se niega validez a «la aseveración de que la desigual distribución de la tierra "conduce necesariamente a la violencia", ya que de acuerdo a este aserto nunca habría habido paz en el mundo». Se asevera que es «la falta de mejores horizontes» en sociedades sometidas a «continuas crisis de inestabilidad jurídica y política, la que conduce a la desesperación de los ciudadanos». En una referencia directa a las distintas etapas de la historia nacional, se reconoce el avance que implican las mismas, porque «sólo una colosal miopía o un romanticismo enceguecedor, puede dejar de ver que la colonia, con todo y sus gravísimos defectos, dejó atrás a una sociedad más primitiva». De la Reforma Liberal y de otros fenómenos sociohistóricos, en el opúsculo de los empresarios se afirma literalmente lo que sigue:

> Análogamente, la «Reforma Liberal», pese a lo superficial de su «liberalismo», frecuentemente ahogado por el Bonapartismo Criollo de sus líderes, abrió las fronteras agrícolas de un país que entonces estaba prácticamente despoblado (confiscando, dicho sea de paso, a los más importantes terratenientes de la época: las órdenes religiosas)... En Guatemala, sin embargo, ni los monarquistas primero, ni los conservadores después, ni los falsos liberales, ni los movimientos políticos posteriores a la Revolución del «44», han logrado erradicar la terrible herencia del mercantilismo español, que como cáncer incurable ha logrado permear las políticas económicas de todos nuestros gobiernos.
>
> Esta visión del mundo, iniciada entre nosotros por la Corona Española, concibe la riqueza como una entidad estática que el Estado debe repartir más o menos equitativamente. En esta tarea de la ahora llamada «justa distribución de la riqueza», innumerables leyes, reglamentos y regulaciones de toda naturaleza se ocupan de ordenar transferencias de riqueza de quienes «tienen demasiado» hacia quienes «no tienen suficiente». El proceso se vuelve engorroso, proclive a las trampas y la corrupción y al sustituir la disciplina de la competencia por la habilidad para el trámite y el compadrazgo, desemboca a la postre, en un efectivo desestímulo a la generación de nueva riqueza. Esta persistente incapacidad de estimular los mecanismos dinámicos naturales de generación de riqueza, son los que han mantenido a los países de habla española sometidos al «devastador y humillante fla-

> gelo» de la pobreza, mientras otros pueblos han avanzado arrolladoramente...
> El meollo de la problemática social guatemalteca no es la falta de una distribución igualitaria de la tierra, sino la falta de suficientes fuentes de trabajo estable y bien remunerado para una población creciente. La solución no consiste en «legislar en vista de una distribución equitativa de la tierra», sino en crear las condiciones propicias para que el crecimiento de la inversión genere fuentes de trabajo estable y bien remunerado, a un ritmo mayor que el de nuestro crecimiento demográfico.

La larga cita anterior obedece a dos propósitos específicos: a) refleja la posición ideológica, ahora tan en boga en el mundo entero, conocida como «neoliberalismo» o «economía de mercado»; y b) demuestra que en el terreno político, económico, social, etc., la tierra y la ideología siguen constituyendo efectivos instrumentos de poder, y que, por otro lado, la etnicidad, el poder y la violencia son fenómenos realmente cruciales en la sociedad guatemalteca de las distintas etapas históricas, hasta nuestros días.

Etnografía india contemporánea

En realidad, y a pesar de todas las limitaciones analíticas que se adjudican a la etnografía como una rama particular de la antropología, no resulta fácil trazar un bosquejo etnográfico de toda la Guatemala contemporánea o simplemente del sector indígena de la misma. Para poder «describir» un grupo social determinado se debe tener una «preconcepción» de dicho grupo y de aquello que pueda resultar relevante para su conveniente «descripción». De aquí que en la más simple etnografía de cualquier grupo existe también una buena dosis de ingredientes analíticos.

Para empezar, y si hemos de utilizar la terminología de «grupos étnicos» para referirnos a los conglomerados indios de Guatemala —tal como se estila generalmente en la actualidad— es necesario hacer algunas advertencias previas. Primero, no sólo los indios constituyen un grupo étnico; segundo, los distintos conglomerados indios exhiben diferencias unos respecto de otros, pero también semejanzas significati-

vas; y tercero, los indios contemporáneos, se quiera o no, conforman una unidad mayor, más inclusiva, que es la sociedad guatemalteca.

Es clásica ya la definición de Fredrik Barth[15] sobre un grupo étnico. Se trata, dice este autor, de una comunidad que en gran medida se autoperpetúa biológicamente; que comparte valores culturales fundamentales, con una cierta unidad formal; que integra un campo de comunicación e interacción; que cuenta con miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros; y que, finalmente, constituyen una categoría distinguible de otras del mismo orden. El antropólogo latinoamericano Héctor Díaz Polanco[16] define a un grupo étnico como «un conjunto social que ha desarrollado una fuerte solidaridad o identidad social a partir de los componentes étnicos», y agrega que «esa identidad étnica permite al grupo no sólo definirse como tal sino, además, establecer la diferencia o el contraste respecto de otros grupos». Para complementar su anterior definición, Díaz Polanco dice que lo étnico es «un complejo particular que involucra, siguiendo formas específicas de interrelación, ciertas características culturales, sistemas de organización, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etc.». Otros autores agregan otros rasgos distintivos, o signos diacríticos de los grupos étnicos, como territorio, dimensión organizativa, estructuración de sus relaciones de hegemonía o control, incompatibilidad, tradiciones, memoria colectiva, etc.

En diversos contextos empíricos, pero particularmente en las sociedades que exhiben un alto grado de heterogeneidad, los grupos étnicos demandan por naturaleza un elemento decisivo de especificidad o diferenciación y otro de conflicto y oposición, frente a los otros grupos de su género que integran una unidad social mayor. En casi todos los contextos aludidos, finalmente, los signos diacríticos que delimitan o definen la especificidad de los grupos étnicos son, a la postre, de carácter cultural, aunque se hace necesario partir de premisas estructurales y superestructurales para una correcta conceptualización de la cultura.

Basándonos en las consideraciones anteriores, en Guatemala se pone énfasis en signos culturales como la lengua, el territorio, la soli-

[15] Barth, F., *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*, México, FCE, 1976, pp. 11 y ss.

[16] Díaz Polanco, H., «"La Cuestión Étnica Nacional" y "Formación Nacional y cuestión étnica"», *Estudios*, Guatemala, Historia-USAC, 1989.

daridad implícita, ciertas costumbres y pautas de conducta, ciertas dimensiones organizacionales, el conflicto, las tradiciones, etc., como los signos culturales visibles, exteriores, o más fácilmente apreciables, para delimitar a las entidades étnicas. No se trata de simples criterios «culturalistas» superficiales, si se toman en cuenta las relaciones que históricamente se han dado entre los diferentes grupos étnicos y la posición que ellos ocupan en la sociedad contemporánea. Generalmente se habla de los «ladinos» como el grupo representativo de la cultura occidental, el cual incluye además a todos los extranjeros residentes en el país; del grupo «garífuna», constituido por los guatemaltecos de origen africano que viven en la costa del Atlántico; de los xincas, un grupo de origen no maya, que actualmente ocupa una zona reducida del departamento de Santa Rosa, en el suroriente del país; y, por otro lado, se habla de unos 22 grupos indígenas de origen maya.

Hay rasgos físicos o genéticos (producto en parte de las tendencias endógamas) que distinguen a los grupos: el color de la piel, el cabello, la estatura, entre los principales, pero sin duda es la lengua el signo que permite una identificación más fácil, incluso entre los propios miembros de los grupos. De esta manera, los ladinos hablan el español, los garífunas una lengua de origen caribe-araguaco, con préstamos de lenguas romances como el francés y el español, y aun del inglés. Esto último se explica porque dicho grupo, que vive principalmente en el departamento de Izabal, sobre el litoral del Atlántico, es producto de migraciones entre las posesiones coloniales extendidas en el mar Caribe. Los xincas hablan un idioma de origen no establecido, el cual ha sido relacionado con lenguas indígenas del sur de Estados Unidos o con lenguas de América del Sur.

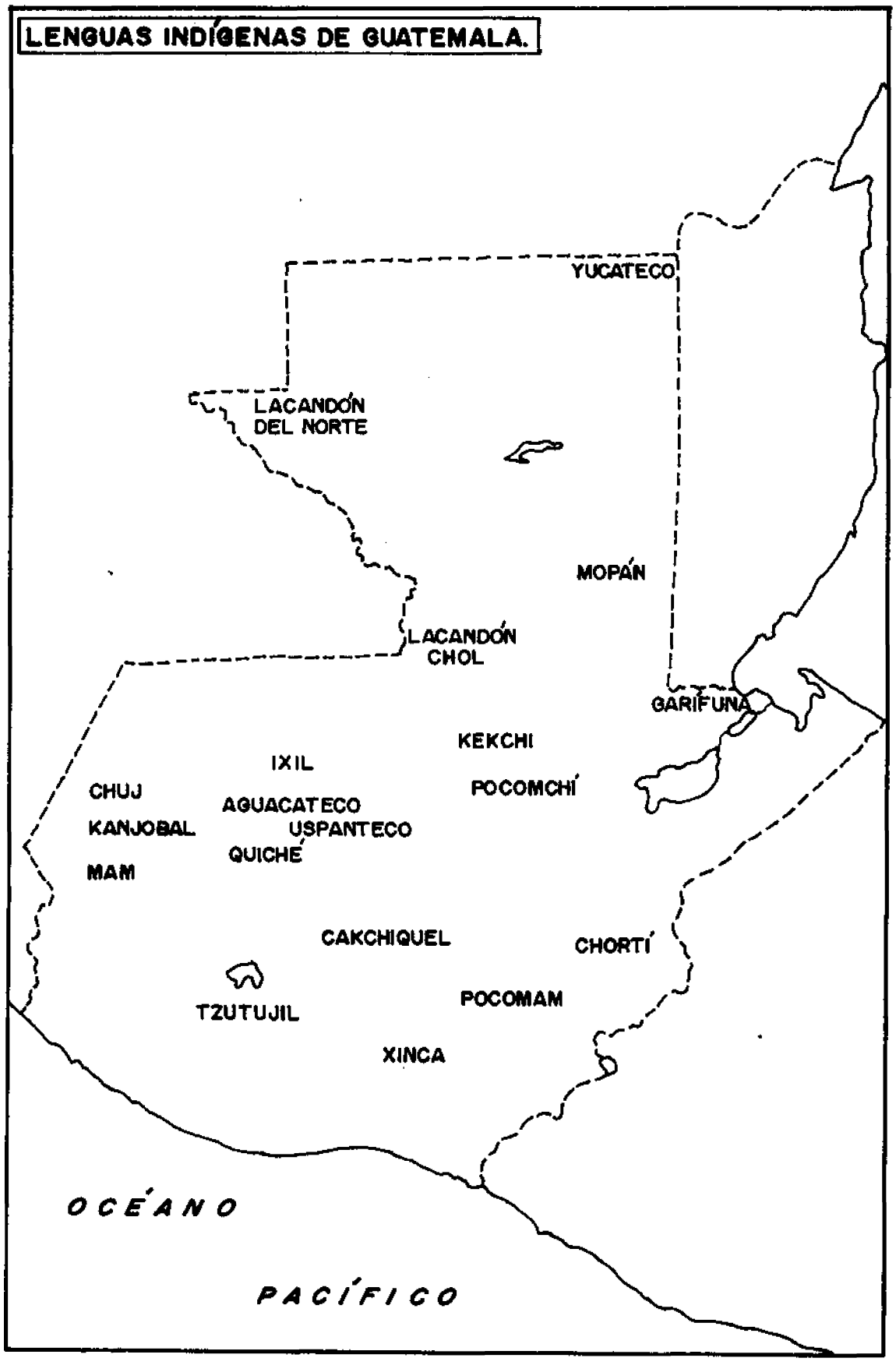
Los indígenas mayas, por su parte, hablan unas 22 lenguas. Algunas de éstas son diferentes entre sí no obstante su origen común, pero otras exhiben tantas similitudes como si se tratara de lenguas relacionadas de una relativamente reciente separación, o como si se tratara de simples formas dialectales de un mismo idioma. Por estas precisas razones y por otras derivadas de los movimientos migratorios del pasado y del presente, se pueden encontrar ciertas dificultades en cuanto a la identificación precisa de las lenguas indígenas. A ello debe agregarse que algunas de estas lenguas sólo son usadas ahora mismo por un reducido número de hablantes, hasta el punto de que se intuye una próxima extinción de algunas de ellas (por ejemplo, el xinca, el itzá, el mopán).

En todo caso, la lista total de las lenguas indígenas de Guatemala y los departamentos donde se hablan, es la siguiente:

N.°	Lengua	Departamentos
1.	Quiché:	Quiché, Quetzaltenango, Totonicapán, Sololá, Suchitepéquez, Retalhuleu, Baja Verapaz.
2.	Cakchiquel:	Guatemala, Sacatepéquez, Chimaltenango, Escuintla, Sololá.
3.	Mam:	Quetzaltenango, San Marcos, Huehuetenango.
4.	Tzutujil:	Sololá
5.	Kekchí:	Alta Verapaz, Baja Verapaz, Izabal, Petén.
6.	Chortí:	Chiquimula
7.	Pocomam Oriental:	Jalapa
8.	Pocomam Central:	Guatemala, Escuintla
9.	Jacalteco:	Huehuetenango
10.	Kanjobal:	Huehuetenango
11.	Chuj:	Huehuetenango
12.	Ixil:	Quiché
13.	Uspanteco:	Quiché
14.	Sacapulteco:	Quiché
15.	Teco:	San Marcos
16.	Pocomchí:	Baja Verapaz, Alta Verapaz
17.	Mopán:	Petén
18.	Aguacateco:	Huehuetenango
19.	Lacandón Chol:	Petén
20.	Yucateco:	Petén
21.	Itzá:	Petén
22.	Lacandón del Norte:	Petén

Hay quienes agregan como lenguas diferentes el achí (Baja Verapaz), el akateco (Huehuetenango), y el sipacapeño (San Marcos). Del mismo modo, otros autores sostienen que estas últimas, y aun algunas de las enumeradas antes, sólo son formas dialectales de una misma lengua. Tal se dice, por ejemplo del sacapulteco y el teco, a los que se clasifica como formas dialectales del quiché y del mam, respectivamente.

¿Cuántos guatemaltecos hablan actualmente los idiomas indígenas del país? He aquí una pregunta con muchas connotaciones sociológicas importantes. El idioma ha sido utilizado de modo preponderante en los censos oficiales para definir la categoría de lo indio, pero como se dice al principio de este libro, los censos oficiales, los del pasado como los


LENGUAS INDÍGENAS DE GUATEMALA.
YUCATECO
LACANDÓN
DEL NORTE
MOPÁN
LACANDÓN
CHOL
GARÍFUNA
KEKCHI
IXIL
POCOMCHÍ
CHUJ
AGUACATECO
KANJOBAL
USPANTECO
QUICHÉ
MAM
CAKCHIQUEL
CHORTÍ
TZUTUJIL
POCOMAM
XINCA
OCÉANO
PACÍFICO

del presente, tienen un escaso grado de fiabilidad. Esta opinión respecto de los censos ha sido confirmada plenamente por estudios recientes especializados, los cuales han arrojado luz sobre otras de las connotaciones sociológicas mencionadas anteriormente. El doctor Demetrio Cojtí[17], por ejemplo, un intelectual indígena de mucho renombre en los círculos académicos de la Guatemala contemporánea, publicó recientemente un pequeño ensayo en una revista editada por la Embajada de Francia en Guatemala, en el cual analiza un problema particular de los censos oficiales. El doctor Cojtí considera que estos censos sólo han servido como mecanismos para consolidar la opresión del indígena guatemalteco, y no constituyen fuentes del todo fiables sobre la realidad demográfica del país:

> ... no arrojan datos confiables debido a que su objetivo no es reflejar la realidad demográfica de las nacionalidades indias sino proceder de tal manera que sus resultados se adapten a las expectativas de la clase dirigente ladina: ocultar y minimizar la existencia de la población india. Para que los censos jueguen este papel se utilizan varios procedimientos: formular definiciones y criterios de identificación del indio tendentes a reducir su membrecía, reducir la existencia de los grupos étnicos indios a la de hablantes de idiomas indios, catalogar de oficio como ladinos a los indios que hablan castellano, etc.

Cojtí se refiere a otros problemas importantes como la estigmatización sistemática sufrida por las lenguas indígenas, las diferencias entre lo que el autor llama la «ortografía colonial» y la «ortografía descolonizada» respecto de los nombres de las etnias indias o de los idiomas que éstos hablan:

> La colonial es la que escribe dichos nombres de manera castellanizada y conforme a los criterios ortográficos del castellano. La descolonizada es la que los escribe tal como se articulan en los idiomas mayas y conforme a los criterios apropiados que respetan y reflejan el juego fonético de dichos idiomas.

[17] Cojtí, D., «Los Censos Nacionales de Población: ¿Medios de Opresión del Indio?, *Revista A Saber*, Guatemala, Embajada de Francia, 1991, 36-44.

Cojtí reconoce a la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, creada por decreto gubernativo números 1.046-1.087, del 23 de noviembre de 1987, como el organismo rector de la ortografía para la escritura de los idiomas mayas. Finalmente, el autor citado, al señalar las discrepancias entre las fuentes oficiales y los estudios de instituciones o especialistas cualificados (como el Centro Antropológico de Documentación de América Latina, CADAL, con sede en México), se refiere a los distintos datos conocidos sobre el total de lenguas indígenas y el total de hablantes de las mismas. El total de lenguas, con base en las distintas fuentes citadas, oscila entre 19 y 23; el total de hablantes se mueve entre 2.174.469, que ofrece el censo oficial de 1981, y 3.783.916, que presenta el CADAL para 1983. Para la lengua quiché (o K'iche', en la ortografía «descolonizada»), las dos últimas fuentes citadas dan los siguientes totales de hablantes: censo oficial de 1981: 658.279; CADAL: 1.500.000. Aquí las fuentes, como lo señala Cojtí, difieren en un millón de personas.

En términos generales, se puede decir que el porcentaje de hablantes de las lenguas indígenas, respecto de la población total de Guatemala (unos 10 millones de habitantes en 1992), sigue siendo aproximadamente el 40 %.

En la misma revista publicada por la Embajada de Francia en Guatemala, se incluyen otros ensayos con información pertinente sobre la situación actual de las lenguas indígenas. En uno de estos ensayos[18] se señalan problemas adicionales importantes para la supervivencia de dichas lenguas, como la poca funcionalidad o utilidad de las mismas en el contexto de las relaciones sociales a nivel nacional, el bajo grado de autoestima más o menos voluntario o forzado de los mismos hablantes, la escasa ampliación de los ámbitos de uso y modernización de los idiomas nativos, las actitudes, medios institucionales y financieros precarios para su conservación, las presiones diversas para su desaparición (en una ocasión en el siglo pasado se emitió una ley prohibiendo taxativamente su uso), y, por otro lado, los esfuerzos y actitudes de los indios por mantener su identidad y su lengua, como parte de un largo proceso de resistencia cultural.

[18] Herrera, G., «¿La Última Batalla?», *Revista A Saber*, Guatemala, Embajada de Francia, 1991, 14-18.

Otro rasgo exterior fácilmente apreciable en los indígenas de Guatemala es el traje, que difiere considerablemente del traje ladino occidental, y en alguna medida del traje indígena de otras regiones. El traje por lo general coincide con los municipios en que viven los indígenas, lo cual no ocurre en la misma medida respecto de las lenguas, de ahí que se observen traslapos entre las regiones lingüísticas y las circunscripciones departamentales y aun municipales, mayores que los que se observan respecto de los trajes, aunque aquí también hay modificaciones e influencias diversas.

Ocupaciones

Los indígenas de Guatemala básicamente son agricultores, lo que quiere decir que conforman un alto porcentaje de la población rural del país. Se dedican a la agricultura de subsistencia en pequeñas parcelas (minifundio) de su propiedad, y en algunos casos en terrenos comunales. Cultivan principalmente maíz, frijol, calabazas, chile, trigo, habas, papas, café, frutas, legumbres, muchas plantas medicinales (zarzaparrilla, valeriana, saúco, manzanilla, etc.). Estacionalmente, y para complementar los ingresos directos, trabajan como peones o mozos-colonos en la agricultura de exportación en las fincas de la costa (café, algodón, caña de azúcar), que son propiedad de ladinos ricos o extranjeros.

En una buena proporción, los indígenas también se dedican al comercio, ya como propietarios de tiendas fijas, ya como concesionarios de puestos en los mercados de los pueblos, ya como vendedores ambulantes (achimeros) que a veces cubren distancias extremadamente largas. Los mercados de los pueblos, dicho sea de paso, no son sólo centros comerciales o de simple intercambio económico, sino además activos núcleos de articulación social y de intercomunicación.

Existe también un buen número de artesanías, algunas de ellas de mucho aprecio en el extranjero, a las cuales se dedica buena parte del trabajo de los indígenas de Guatemala. Entre ellas sobresalen los tejidos (hechos con telar de pie o con telar de cintura, éste también llamado de *palito*), la cerámica, la jarcia, los sombreros, los muebles de madera, etc.

En el último decenio, y principalmente debido a la violencia política, muchos indígenas han migrado como simples refugiados, o como trabajadores ilegales, a México, Estados Unidos y Canadá.

De todas maneras, casi toda la población indígena de Guatemala vive en el área rural, y según estadísticas oficiales recientes respaldada por la Procuraduría de los Derechos Humanos, el 83 % de la población rural del país vive en un estado de completa miseria, con los más altos índices de analfabetismo, desnutrición y enfermedades de todo tipo.

Religión

En los terrenos propios de la religión, los indígenas de Guatemala (unos 4 millones o más), se pueden clasificar, *grosso modo*, en tres grandes grupos, a saber: católicos ortodoxos, «costumbristas» y evangélicos[19].

Los primeros son los que observan los principios, mitos y pautas de conducta de la Iglesia católica ortodoxa. Esto se produce de modo espontáneo o bajo la vigilancia y aun la presión de los sacerdotes católicos, de los catequistas pertenecientes a Acción Católica, de los grupos llamados «carismáticos», u otros medios controlados por la jerarquía eclesiástica. En virtud de que la misma Iglesia católica ha cambiado en cuestiones de fondo (el culto a los santos, por ejemplo, su identificación con los sectores de poder o con las mayorías desposeídas en los países subdesarrollados principalmente), como en sus procedimientos rituales o formales; y en virtud de que sus relaciones históricas con los indios han sido también ambiguas o contradictorias, resulta muy difícil hacer apreciaciones cuantitativas y cualitativas sobre los católicos indígenas ortodoxos. Muchos de éstos mantienen creencias, costumbres y hábitos que ahora no merecen la total aprobación de la Iglesia oficial, y a menudo se registran conflictos o casos de intolerancia provocados por sacerdotes extranjeros a quienes desconcierta la realidad social y cultural del país.

[19] La información esencial sobre esta sección ha sido reproducida de Rojas Lima, F., *La Cofradía, Reducto Cultural Indígena*, Guatemala, SISG, 1988, pp. 164 y ss.

La religión llamada comúnmente «costumbrista» ha sido descrita en términos generales como una especie de catolicismo *folk* que todavía se practica en una apreciable cantidad de pueblos indios, principalmente en el altiplano occidental de Guatemala donde se concentra el grueso de la población indígena. El término se refiere de modo más preciso a las creencias y prácticas religiosas, muchas de origen prehispánico, conocidas genéricamente como la «costumbre», o el «costumbro» en el castellano modificado de los propios indígenas. El término costumbre, en una acepción más limitada y concreta, se relaciona con las prácticas y ritos tradicionales, que incluyen peregrinaciones periódicas a los «rezaderos» u otros sitios sagrados reconocidos por los indígenas. Entre estos sitios pueden figurar lugares como la propia iglesia católica local, las cofradías, los adoratorios naturales situados en las colinas y cerros del área circunvecina. En las propias goteras de la ciudad capital, los indígenas tienen lugares semisecretos donde practican la costumbre, es decir los ritos tradicionales presididos por sacerdotes tradicionales. Los elementos más importantes del catolicismo folk, o catolicismo sincrético (término éste muy discutible desde un punto de vista estrictamente técnico), son los siguientes: el culto a los antepasados, el culto a los santos (que a la Iglesia ortodoxa moderna le parece una expresión de fetichismo), los sacerdotes nativos, el calendario maya prehispánico, la cofradía, la organización política colateral. En un plano ideológico, el costumbrismo, como todas las religiones, incluye un universo de mitos, creencias, principios, pautas de conducta, formas de control social, etc.

El culto a los antepasados

Ésta es una parte importante de la visión indígena del mundo, del sistema vertebrado de ideas, creencias y prácticas religiosas que afectan las relaciones con los poderes naturales y sobrenaturales y con los otros grupos y miembros de la sociedad entera. Los antepasados representan *lo antiguo*, la tradición, el pasado, la historia de los indígenas y, por otra parte, la continuidad y permanencia de ciertas expresiones fundamentales de la cultura precolombina. Se trata de un sistema ideológico y ritual característico de los indígenas, lo que significa que del mismo no

participa la población ladina. Las concepciones del tiempo, el espacio, la moral, la ética, y la cultura en general, están íntimamente vinculadas a los antepasados y al culto a los mismos. Los antepasados, en efecto, están presentes en el tiempo y en el espacio, y vigilan el comportamiento de los vivos. Se pide permiso a los antepasados para construir una casa, abrir un camino, emprender un viaje, iniciar las siembras, recoger las cosechas, efectuar un matrimonio y casi para cualquier acto ordinario o extraordinario en el ciclo de la vida. Ellos vigilan el comportamiento individual y colectivo, e imponen sanciones sobrenaturales en caso necesario. Se les trata con mucho respeto, pero pueden ser objeto de bromas y aun de sobornos y adulaciones según las circunstancias. Entre los quichés, por ejemplo, se dice corrientemente que los antepasados «muerden» (molestan) de distintas maneras y cuando tienen motivos, por lo que es necesario tenerlos contentos por medio de la «costumbre». El día de los santos y el día de los muertos (1 y 2 de noviembre, respectivamente) son días en que se observa, principalmente en los cementerios, una sublime comunión con los antepasados.

El culto a los santos

Éste en un elemento tratado de manera amplia en la etnografía guatemalteca y mesoamericana en general. Se refiere concretamente a una veneración *sui generis* de las distintas figuras representativas del santoral católico, principalmente de aquella que es considerada como el santo patrono del pueblo.

Es obvio que el culto a los santos fue introducido por los religiosos de la época colonial, pero actualmente el mismo, del modo como lo practican los indígenas, es combatido por la Iglesia ortodoxa. En ésta se sostiene que el culto a los santos ha sido llevado por los indígenas a extremos de exageración, y aun de fetichismo.

Los santos no sólo dan nombre a los pueblos, a las cofradías, a las personas, a muchos accidentes geográficos, sino que se convierten en «dueños» (una noción prehispánica) de esos mismos pueblos, ríos, cerros, etc., conjuntamente con otros dueños que son entidades sagradas desvinculadas del cristianismo. En algunos pueblos los santos (el santo patrono, en particular) se convierten en figuras «poderosas», que

demandan un culto especial y ostentoso, en el cual el propio Jesucristo es relegado a un segundo plano.

Los sacerdotes nativos

Se les conoce con los nombres de chimanes, adivinos, zajorines, etc. Los ladinos, por ignorancia o con intención peyorativa, les llaman brujos, y dan las más negativas interpretaciones al papel que juegan en las relaciones intraétnicas o interétnicas. En realidad son guías espirituales del pueblo, como los sacerdotes de casi todas las religiones, pero también son adivinos, curanderos, expertos conocedores del calendario ritual, casamenteros e intermediarios en situaciones de crisis o conflicto con los poderes sobrenaturales y con el prójimo. Presiden la vida ritual en términos generales y las ceremonias especiales en ocasión del inicio de las siembras, la cosecha, los nacimientos, matrimonios, fallecimientos, etc. En ceremonias en que todavía se acostumbra (cada vez más raramente) degollar un ave y asperjar la sangre, por ejemplo hacia las cuatro esquinas de un terreno donde se iniciarán las tareas de la siembra, es el sacerdote nativo quien preside y realiza los actos principales.

En su calidad de adivinos, son expertos en el manejo del calendario ritual o *tzolkin*, como se llama el calendario de 260 días en todas las lenguas mayas. En esta calidad interpretan el significado de los días, hacen toda clase de presagios respecto de todos los actos de la vida, y son los «iniciadores» de quienes habrán de sucederles en sus funciones sociales y culturales. En lengua quiché se les conoce con los nombres de *chuchkajau* (abuela-abuelo o señor) y *ajk'ij* («maestro de los días»). En sus funciones como adivinos por lo general usan la «vara», que es un envoltorio donde guardan frijoles rojos (frijoles de «palo de pito» o «frijoles de brujo») o granos de maíz, piedras finas y monedas antiguas, todo lo cual utilizan como oráculo en combinación con el calendario ritual.

Son poseedores de un acervo cultural extraordinario y se les podría describir figuradamente como los pilares en que descansa la memoria colectiva de los pueblos. Por esto, sin duda, pero por todos los servicios que prestan a la comunidad, y también como instrumentos de control social, son merecedores del respeto general, aunque su papel en situaciones de conflicto a nivel individual o de grupo, no es menos importante y activo.

El calendario maya

Se trata específicamente del calendario ritual llamado *tzolkín*, que consta de 260 días, agrupados éstos en períodos de 20 días cada uno. Cada día tiene un nombre y un número que va del 1 al 13, para luego recomenzar el ciclo.

El antropólogo guatemalteco Antonio Goubaud Carrera[20], en un corto pero sugestivo estudio sobre el *Guajxaquip Batz*, que es el primer día del año ritual, registró datos importantes sobre este día en particular y sobre el *tzolkín* en general. La información sobre este último, sin embargo, no es escasa en las fuentes coloniales y en muchas otras fuentes modernas. Goubaud Carrera observó personalmente las ceremonias del *Guajxaquip Batz* hace un poco más de 50 años, y aunque las mismas quizá han declinado un tanto en términos cuantitativos, de ninguna manera han desaparecido en la actualidad. Así lo demuestran las grandes concentraciones rituales que cada año hacen los quichés en pueblos como Momostenango (Totonicapán) y los cakchiqueles en la que fuera la antigua Iximché o Cuauhtemallan.

En este año 1992, a los 500 años de la llegada de los españoles a Guatemala, el *Guajxaquip Batz*, el primer día del año ritual, fue el día 21 de abril, y con el objeto de obtener un *paradójico* permiso de las autoridades ladinas que controlan el sitio arqueológico de Iximché, los cakchiqueles enviaron la solicitud que literalmente se transcribe a continuación:

> Antigua G. 30 de marzo de 1992.
>
> Señor Director
> Instituto de Antropología e Historia
> Ministerio de Cultura y Deportes
> 11 Avenida y 11 Calle Zona 1
> Guatemala
>
> Estimado Señor Director:
>
> Por este medio reciba un atento saludo del Pueblo Maya Kaqchikel, esperando que sus actividades frente al Instituto por el bien del patrimonio nacional se estén desarrollando bien.

[20] Goubaud Carrera, A., «E Guajxaquip Bats', Ceremonia Calendárica Indígena», *Indigenismo en Guatemala*, Guatemala, SISG, 1964, 29-45.

> Como sabrá, el Pueblo Maya de Guatemala año con año ha venido celebrando su Año Nuevo Ritual, o sea el período de 260 días; este acontecimiento tendrá lugar el día 21 de abril, fecha en que se celebra el Waqxaqi'B'atz', de todos conocido. Para el efecto se organizan varios grupos de Principales Guías Espirituales y comparten con su pueblo este magno evento.
>
> Un Grupo de Guías Espirituales (Sacerdotes Mayas) del Pueblo Kaqchikel se ha venido preparando para la celebración de tan importante día dentro de la cultura Maya y siendo el lugar parte importante, se concluyó realizarlo en el sitio arqueológico de Iximché, cuna del Reyno Kaqchikel, la noche del día lunes 20 y el día martes 21 de abril, como lo hemos hecho en los últimos años. Durante la noche nos encontraremos unas 50 personas y durante el día aproximadamente unas 300 personas en total.
>
> Por lo antes expuesto, le solicitamos se nos conceda permiso para permanecer en dicho sitio la noche del 20 y día 21, agradeciéndole gire a donde corresponde sus instrucciones para el efecto.
>
> Así mismo le agradecemos mucho enviarnos la respuesta a mi nombre y dirección que aparece el pie de la misma, como responsable de la actividad mencionada.
>
> Sin otro particular, aprovecho la oportunidad para suscribirme de Usted.
>
> Muy Atentamente,

Respecto del *tzolkín*, Goubaud escribió lo siguiente:

> El período calendárico principia en un determinado día y termina cuando han transcurrido 260 días, cuando todos los veinte nombres de los días han pasado por cada uno de los números, del uno al trece, o sea: veinte por trece, de suerte que el nombre de cada uno de los días tienen, en el período calendárico, un número coordinado determinado, sólo una vez...
>
> El objeto del calendario sagrado fue, y aún lo es, la reglamentación de los actos religiosos y la interpretación esotérica de los acontecimientos de la vida. También el calendario fue calculado para fines astronómicos...

Sobre el *Guajxaquip Batz* (o *Waqxaqi' B'atz'*, como lo escriben los cakchiqueles), nombre éste que quiere decir «ocho mono», se sabe que

es el día más importante del año ritual; marca el inicio del período calendárico llamado *tzolkín*; es el día más propicio para comunicarse con los dioses, para la exculpación, para la acción de gracias por todos los bienes recibidos de la «Santa Tierra»; y es el día de la iniciación de los nuevos sacerdotes nativos. A la ceremonia acuden miles de indígenas y dura desde la tarde del día anterior hasta el amanecer del propio día, en una forma que hace rememorar la medición del día por los mayas de la antigüedad clásica. El «Santo Mundo», o sea la divinidad de la tierra, ocupa un lugar central en las ceremonias colectivas del *Guajxaquip Batz*, y esto refleja la constante preocupación de los indígenas por mantener relaciones equilibradas, armoniosas, de compensación recíproca con la naturaleza.

Tanto sobre el calendario solar como sobre el calendario ritual, en las distintas etapas de la historia de Guatemala, existe una abundante y respetable literatura especializada, pero el tema se aborda en esta sección relativa a la etapa contemporánea de la historia de los indios para demostrar que muchos elementos culturales prehispánicos conforman una parte esencial de la actual etnografía de Guatemala, y para demostrar la continuidad histórica de la milenaria cultura indígena de este país.

La cofradía indígena y la organización política consuetudinaria

Entre la cofradía, la religión costumbrista en general y la organización política consuetudinaria hay una relación tan estrecha como la que existe entre los diferentes tipos o los distintos planos de los fenómenos sociales totales, a la manera como éstos son concebidos en la moderna sociología hiperempirista[21].

El denominador común que se encuentra en las relaciones entre los indios y la sociedad total de Guatemala, entre aquéllos y los otros grupos particulares de la sociedad (iglesias, gobierno, partidos políticos, ejército nacional, etc.) así como entre los diferentes estratos del conglomerado indio en su totalidad (indios ricos y pobres, católicos y evangélicos, tradicionalistas y progresistas, intelectuales y agricultores, etc.) es un denominador de unión y de conflicto simultáneamente, de

[21] Gurvitch, G., *Tratado de Sociología*, Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1962.

dominación o simple control por un lado y de resistencia por el otro. En el contexto dicotómico de las relaciones entre indios y ladinos (un rasgo estructural importante en la sociedad guatemalteca contemporánea) se puede decir que la tónica de confrontación se mantiene, latente o manifiesta, y que ella ha desarrollado una «cultura de resistencia» entre los indios. Sin embargo, también existe un tipo de confrontación más atenuada y diferente, entre cierto tipo de «burguesía indígena» (en la cual figuran algunos intelectuales indios) y la población rural tradicional.

Pues bien, la cofradía indígena (en términos generales se puede decir que ya no existen típicas cofradías en el grupo ladino), el costumbrismo y la organización política tradicional han jugado un papel importante en el marco general de la cultura de resistencia.

El tema monográfico de la cofradía ha sido abordado en otra parte[22], de manera más o menos exhaustiva, y allí se hace referencia a la abundante bibliografía que existe sobre la materia. De esta guisa, aquí sólo se hace una somera referencia a la cuestión, con el único fin de subrayar su persistencia, aunque también su debilitamiento reciente. En este último hecho, el que se refiere al debilitamiento ulterior de la cofradía, han intervenido factores como la modernización, la creciente falta de tierras, las migraciones, la violencia armada y la represión derivada del enfrentamiento entre el ejército y la guerrilla, los desplazamientos masivos de refugiados, la arremetida protestante a nivel latinoamericano y la consiguiente reacción defensiva de la Iglesia católica, etc.

La cofradía está ligada al culto a los santos y se le conoce también con el nombre de sistema de cargos. Institucionalmente es, en efecto, un tipo de organización, o un grupo social particular, con un cierto grado de estructuración relativamente diluida, un núcleo directivo jerarquizado, y una serie de principios normativos, axiológicos, e ideológicos en general, orientados todos a la defensa de la cultura indígena tradicional.

En muchos pueblos indios de Guatemala existe todavía, a pesar de todos los cambios, un buen número de cofradías. Todas tienen una sede, o un lugar de reunión, un santo patrono generalmente, una serie

[22] Rojas Lima, F., *La Cofradía, Reducto Cultural Indígena,* Guatemala, SISG, 1988, *passim*.

de festividades, una cadena de actos rituales, que por lo común están regidos en función de los contenidos residuales de la cultura india prehispánica y en algunos casos por el calendario ritual de origen maya.

Los directivos o funcionarios de la cofradía son por lo general un alcalde cofrade, varios mayordomos ordenados jerárquicamente, y las esposas de todos ellos que desempeñan funciones colaterales, parecidas a las que desempeñan los músicos, los danzantes y otras personas directa o indirectamente asociadas a la cofradía. La función principal de las cofradías se describe de manera bastante simplista como una función de servicio y cuidado de los santos, o bien como una actividad de servicio permanente en favor de la comunidad.

El hecho importante, aparte de las implicaciones religiosas o ideológicas de la cofradía, es que en ella se forma el cuerpo de los «principales», es decir, el conjunto de todos los varones adultos que han cumplido su servicio escalonado en las cofradías locales. Los nuevos miembros directivos de las cofradías, que empiezan por los cargos inferiores, son designados coercitivamente por los principales. Éstos, además, constituyen un cuerpo corporativo, con funciones políticas a veces bien definidas (como la de nombrar al «alcalde indígena» en los pueblos donde este funcionario todavía existe y a los alcaldes auxiliares de los cantones y caseríos), o simplemente disimuladas o indirectas, como cuando parlamentan con las autoridades nacionales, con los representantes de los partidos políticos ladinos o con otros agentes de fuera de la comunidad.

Los principales constituyen un verdadero poder político y en muchos casos, dada su relativamente holgada posición económica, constituyen también una élite, que en alguna medida hace recordar al grupo privilegiado de «caciques», «señores» o «principales» de la primera etapa de la colonia.

Un pueblo como San Pedro Jocopilas, por ejemplo, situado a sólo ocho kilómetros de Santa Cruz del Quiché, ha tenido un cuerpo bien organizado de principales (todavía en 1980 había más de 30). De ellos la mitad representa al barrio de «arriba» y al barrio de «abajo» del pueblo. Esta división territorial del pueblo parece corresponder al concepto antropológico de *moities* y seguramente es de origen prehispánico. Los principales se mantienen organizados jerárquicamente y hay dos que ocupan las posiciones más altas; estos últimos son reconocidos como jefes de toda la comunidad costumbrista y proceden alternativa-

mente, por selección anual, de cada una de las mitades del pueblo. Se les reconoce por toda la comunidad el título de *aj-warem*, que quiere decir líderes o jefes del gobierno, con jurisdicción política extendida no sólo al *tinamit*, o sea el poblado propiamente, sino a todo el territorio de la parcialidad o sea el *chinamit*.

Los principales, bajo la dirección de los *aj-warem*, nombran a los *aj-patanes*, o sea los titulares de los cargos rituales en las 9 cofradías del pueblo; al alcalde indígena, que funciona, a diferencia del alcalde municipal, en una situación de hecho, es decir, al margen del sistema jurídico nacional, pero con suficiente significación en el plano del derecho indígena consuetudinario; y a los alcaldes auxiliares, que representan al gobierno nacional en la escala más baja de los cantones y caseríos. Los principales además son «representantes» del pueblo y como tales tratan con las autoridades nacionales en todos los niveles, con los líderes de los partidos políticos controlados por los ladinos y con agentes externos de cualquier clase.

Por lo general, todos los principales del pueblo de Jocopilas son al mismo tiempo *chuchkajaus*, es decir, sacerdotes tradicionales, cuyo origen se remonta a los tiempos precolombinos. Como tales, los principales son expertos en el manejo del calendario, por lo que se les conoce también con el nombre de *aj-k'ij*, que quiere decir «maestro de los días». En Jocopilas, en 1980, había más de 100 de estos especialistas rituales, pero pocos más de 30 desempeñaban activamente el papel de principales. En fin, los principales, como fueron en la época colonial, siguen siendo hoy verdaderos líderes políticos y guías espirituales de su pueblo, así como conocedores y transmisores activos de la cultura tradicional [23].

Dada la organización de la cofradía, ella representa en alguna medida un vínculo con el universo social anterior, es decir el de origen prehispánico, no obstante que la institución fue introducida por los españoles desde los mismos comienzos de la conquista en el siglo XVI. Ésta representa una oportunidad de afirmar los vínculos primarios en los pueblos indígenas, el espíritu de *communitas*. En determinado momento lle-

[23] Para mayor información sobre la organización política de un pueblo indígena de la actualidad y sobre el papel de los principales de dicho contexto, véase Rojas Lima, F., *La Cofradía, Reducto Cultural Indígena*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1988, 126-182.

gó a convertirse en una puerta de salida, abierta por los mismos conquistadores, en el laberinto social que significó la conquista, la colonización, y la interrelación con los ladinos en las épocas posteriores. En mucho, la concepción de Gibson [24] sigue siendo válida: «La cofradía es una institución blanca, no blanca y antiblanca». Sigue siendo en realidad un «reducto cultural indígena». Un escenario ritual, que todavía permite a los indios tradicionales delimitar campos conceptuales o ideológicos, lo que a su vez abre perspectivas de lealtades culturales, de autonomías potenciales, en pos de una mayor seguridad ontológica.

Antes de dejar este apartado relativo a la religión, y la importancia de ésta en el cuadro etnográfico de los indios de la Guatemala contemporánea, es indispensable hacer una ligera referencia al expansionismo protestante que se registra actualmente en América latina, tanto a nivel urbano como a nivel rural, y en el caso de Guatemala tanto a nivel de los ladinos como de los indígenas. Ante una exagerada proliferación de sectas fundamentalistas, ante los recursos financieros y políticos que éstas utilizan, y sobre todo ante la eficacia de los procedimientos proselitistas que ellas utilizan, la Iglesia católica de Guatemala ha denunciado oficialmente que el crecimiento del protestantismo es parte de un completo plan de penetración económica y cultural impulsado desde los países desarrollados del norte, específicamente desde los Estados Unidos. Tal preocupación ha llevado a la Iglesia católica a diseñar nuevas formas de organización y de proselitismo, algunas más o menos calcadas en las que usan los protestantes. Esta oposición tiende a rebasar los linderos puramente religiosos o de secta, para incursionar en el plano político-partidista y en el terreno étnico. Incluso se teme, por algunos observadores, que la vieja alianza Estado-Iglesia católica, de los viejos tiempos, se convierta en una nueva alianza entre el Estado y los grupos protestantes con fuertes vínculos en los Estados Unidos de Norteamérica. Y de nuevo, la suerte de los conglomerados indios y su cultura ancestral estará en el filo de la espada.

De cualquier manera, los indios de Guatemala se encuentran de nuevo entre fuegos cruzados, que incluso se intentan atizar a sus expensas o en su detrimento cuando menos. Se trata de una situación,

[24] Gibson, C., *The Aztecs Under Spanish Rule, A History of the Indians of the Valley of México, 1519-1810s*, Stanford, California, Stanford University Press, 1964, 122-127.

con sus semejanzas y diferencias, comparable a la lucha armada entre los guerrilleros y el ejército nacional. En este último caso, y ante el desastre del socialismo, los guerrilleros tratan de enarbolar una bandera de reivindicaciones étnicas que antes les fue extraña; el gobierno y el ejército no entienden ni quieren entender el problema étnico, y ambos bandos están empeñados en una lucha armada con un precario paréntesis de diálogo sin una legítima representación de los propios indios de Guatemala.

Otros rasgos etnográficos diversos

Para que el marco etnográfico de los indios guatemaltecos contemporáneos resultara de verdad completo —aunque lo sería igualmente prolijo y extenso— debiera agregarse una apropiada información sobre muchas costumbres, ideas, creencias, formas de conducta que son todavía fácilmente perceptibles como parte de la cultura indígena propiamente dicha. Las danzas ceremoniales que se siguen practicando en muchos pueblos, la música y cierto tipo de instrumentos propios, el uso del *temascal* o baño de vapor en el altiplano (con todas sus connotaciones estrictamente culturales), la medicina tradicional y la concepción mágica de ciertas enfermedades, la dieta básica, las creencias importantes como el *nagualismo* (la capacidad de transformación en un animal que equivale al *alter-ego* de todo individuo), todo ello, tratado por separado y atendiendo a su significación en el marco de las relaciones sociales a todos los niveles, debe formar parte de la etnografía más o menos completa de los indios de Guatemala. Baste, sin embargo, dejar constancia de la persistencia de tales elementos de la cultura indígena y de su proyección en el ámbito de la sociedad nacional.

Derecho consuetudinario indígena

En Guatemala se puede hablar de la existencia prolongada de un sistema de normas consuetudinarias que encajan en los distintos campos del moderno Derecho occidental. Se trata de un sistema debidamente vertebrado, institucionalizado, de la manera como corresponde

a un derecho consuetudinario, con sus órganos jurisdiccionales peculiares, sus normas sustantivas y adjetivas de conocimiento generalizado, e incluso con los mecanismos punitivos correspondientes.

El sistema referido reúne los dos elementos fundamentales de un típico ordenamiento jurídico consuetudinario, es decir, los elementos (subjetivo uno, objetivo el otro) que los viejos tratadistas han expresado en la vieja fórmula latina: *inveterata consuetudo et opinio juris seu necessitatis*. El primero de dichos elementos «consiste en la idea de que el uso en cuestión es jurídicamente obligatorio y debe, por tanto, aplicarse; el segundo, en la práctica, suficientemente prolongada, de un determinado; proceder»[25]. En algunas corrientes jurídicas modernas se reconoce que la costumbre adquiere a veces un carácter jurídicamente obligatorio; que ella se transforma en derecho positivo como consecuencia de su persistencia en el tiempo y del convencimiento arraigado de quienes la practican. Se habla incluso de la «fuerza normativa de los hechos», lo cual se explica indicando que «cuando un hábito social se prolonga, acaba por producir, en la conciencia de los individuos que lo practican, la creencia de que es obligatorio».

No se puede negar que la costumbre tiene una fuerza extraordinaria en la conducta social de los indios de Guatemala, y pareciera no ser una mera casualidad que la palabra *costumbro* (corruptela del término español) tiene una enorme carga simbólica en casi todas las lenguas mayas del país, principalmente para referirse a la adherencia, pertinaz y prolongada, a prácticas rituales, creencias y formas de conducta reiteradas y de observancia general. El culto a los antepasados y el «papel activo» que éstos desempeñan en la vida de los vivos, es una parte importante en la visión del mundo de los indígenas llamados «costumbristas», y el mismo apuntala también la reiteración, la prolongación de las prácticas consuetudinarias y de la conciencia colectiva sobre la obligatoriedad de las mismas.

El derecho consuetudinario entre los indígenas de Guatemala tiene estrechos puntos de contacto con otras particulares formas de control social, de carácter religioso unas y de carácter moral otras, hasta el punto de que unas y otras de tales formas de control social se diluyen o se

[25] García Maynes, E., *Introducción al Estudio del Derecho,* México, Editorial Porrúa, 1970, 61-64.

traslapan entre sí. La fuerza y la *positividad* del derecho consuetudinario indígena, por otra parte, no son ya las que exhibía en la antigüedad o en los comienzos del período colonial, lo cual se explica fácilmente por las mismas presiones transculturativas emanadas del contexto temporal y social en que han estado inmersos los conglomerados indios guatemaltecos.

El Código Civil de Guatemala (Derecho oficial) contiene muchas normas que tienen muy poca o ninguna relación con los usos y prácticas que se han observado y se siguen observando en muchas comunidades indígenas, principalmente de las más aisladas y tradicionales. No es difícil, en muchas circunstancias, encontrar incluso contradicciones flagrantes entre el derecho consuetudinario indígena y el derecho codificado del país.

De manera muy somera ilustraremos algunas de las prácticas consuetudinarias que se han dado en el pasado reciente o se siguen dando en varias comunidades indígenas de Guatemala.

Respecto del nombre, por ejemplo, se puede citar el caso del pueblo indígena de los kanjobales, en el departamento de Huehuetenango, donde sigue existiendo la práctica inveterada de usar como apellido el nombre propio del padre natural. De este modo, Juan, el hijo de Pedro, se llama Juan Pedro. Esta práctica puede obedecer a razones relacionadas con la necesidad remota de apuntalar algún tipo de registros genealógicos, y quizá se trate de supervivencias de una organización clánica ahora debilitada, pero de la que se encuentran huellas en documentos antiguos importantes como el *Popol Vuh*. Se trata de una práctica que, en Guatemala, curiosamente se registra sólo en el pueblo kanjobal (el pueblo, dicho sea de paso, que en la actualidad tiene quizá los más altos índices relativos de inmigración a los Estados Unidos de América). En Guatemala, dicha práctica provoca la total incomprensión de los ladinos, y constantes problemas legales relacionados con la identificación de la persona, en el caso de los propios kanjobales.

La capacidad y el domicilio, sobre todo en situaciones vinculadas al matrimonio o la unión de hecho, son problemas considerados de una manera en la legislación positiva oficial y de otra diferente en la praxis social de los indígenas. Son problemas, asimismo, que se han visto de alguna manera afectados por la naturaleza especial de las relaciones interétnicas a nivel nacional, como, por ejemplo, cuando el domicilio se ha visto afectado por el despojo violento de tierras ocupadas ancestralmente por los indígenas o por la violencia política de tiempos más recientes; o como cuando la capacidad legal se ignora, en el caso de los

indígenas menores de edad enganchados forzosamente en el servicio militar u otras situaciones parecidas. En el matrimonio, en el trabajo, etc., algunas prácticas indígenas consuetudinarias difieren también respecto del espíritu y la letra de las normas codificadas en el Derecho Civil oficial.

Consideraciones similares a las anteriores se pueden formular en relación con la administración de bienes por los parientes, el derecho de familia en general, el registro civil y otras instituciones semejantes, en las cuales el comportamiento y usos observados por los indígenas tienen sólo una débil relación con los lineamientos normativos del Derecho Civil oficial.

Uno de los problemas realmente cruciales en las relaciones interétnicas en toda la historia del país, la del período colonial y la del período republicano, ha sido el que se refiere a los bienes, la propiedad inmobiliaria, la trasmisión de ésta, la sucesión hereditaria, el registro de la propiedad de bienes raíces, etc. En estos campos, como en cierto sentido también en el derecho de familia, entre los indígenas se siguen observando prácticas y usos vinculados a una organización patrilineal de la familia, ignorada del todo en la legislación objetiva sobre la materia. En cuanto a la transmisión de la propiedad inmobiliaria, vinculada a veces a la sola posesión de los bienes y no al registro formal de los mismos, se puede reconstruir toda una larga historia de despojos, negocios ilícitos o dolosos, u otras circunstancias en que las tierras ancestralmente ocupadas por los indios, pero sin título legal, pasaron a manos de los colonizadores, de aventureros y traficantes advenedizos, de ladinos ambiciosos, de políticos y militares nada escrupulosos.

En el ámbito del derecho penal se pueden anotar también importantes diferencias en la concepción de categorías jurídicas, como el delito mismo, la pena, los procedimientos para la comprobación de la culpabilidad, etc. Bastaría con indicar que en Guatemala existen todavía —aunque no con la fuerza y definición de hace algún tiempo— instituciones y personas, como la alcaldía indígena, los alcaldes auxiliares, los principales, a los cuales les está permitido dirimir disputas entre particulares, administrar justicia e incluso imponer penas (prisión, etc.) en el marco de lo que podría llamarse «acción jurisdiccional consuetudinaria» no reconocida en el sistema jurídico «nacional». Las alcaldías indígenas han funcionado hasta muy recientemente —y en algunos casos siguen funcionando, aunque de manera muy precaria— como órganos administrativos o jurisdiccionales, y ello al margen del marco constitucional y de otras muchas leyes secundarias específicas. Su existencia, sin

embargo, ha estado respaldada por razones pragmáticas relativas a las características de los distintos grupos étnicos (monolingüismo, valores ancestrales y otros importantes signos diacríticos de la cultura indígena), y a las peculiaridades de las relaciones intragrupos e intergrupos.

En cuanto al derecho procesal han existido prácticas consuetudinarias, típicamente indígenas, que, si bien se han venido debilitando con el tiempo, no han perdido del todo su vigencia y funcionalidad. A manera de ejemplo se puede mencionar un «procedimiento» legal que se utiliza todavía, aunque de manera débil, entre los kanjobales de los Cuchumatanes (Huehuetenango, Guatemala). Éste es conocido con la palabra kanjobal, *lajtí*, que literalmente significa «acuerdo» o «alianza». El procedimiento se aplica tanto en el caso de acciones delictivas de carácter estrictamente penal como en disputas de orden civil o mercantil. Por ejemplo, cuando un individuo considera que sus derechos sobre una parcela de tierra han sido afectados de alguna manera, acude ante la persona que guarda el título de la propiedad comunal o familiar, quien luego asume un rol activo que se parece en mucho al del juzgador en las primeras etapas del proceso común guatemalteco. Con la intervención de los principales del pueblo generalmente, la actividad procesal continúa cuando se llama a una reunión abierta en la que pueden participar todos los varones adultos de la localidad. Se promueve una discusión general enderezada a delimitar el conflicto, la calidad de las partes involucradas y las posibles soluciones. El objeto inmediato es el de llegar a un acuerdo o consenso respecto del litigio y las soluciones viables, las cuales, una vez aprobadas, son de cumplimiento obligatorio para las partes y los terceros interesados. El «proceso» tiene etapas claramente marcadas y observadas por las partes, las cuales son conocidas con las siguientes palabras kanjobales: *q'umbalba* (llamar a los hombres a una sesión para hablar); *way baj bá il* (la reunión para interpretar conjuntamente el problema); y *lajtí* (acuerdo social y unidad de dirección para resolver la disputa).

La alcaldía indígena como órgano político y jurisdiccional

De la alcaldía indígena, en términos generales, se puede decir que es una institución político-judicial de origen colonial. El ejercicio ex-

tendido de la autoridad, la actividad jurisdiccional y en general el control económico, político y social sobre los pueblos de indios hicieron necesaria una organización edilicia con funciones inicialmente delegadas en ciertos representantes de la nobleza indígena prehispánica. Las características de la sociedad colonial, que en alguna medida se han prolongado hasta el presente, afianzaron la existencia pragmática de aquella institución. La misma, sin embargo, por las mismas razones sociales apuntadas, sirvió no sólo a los intereses y objetivos coloniales apuntados (por ejemplo el control de la mano de obra forzosa, el cobro de tributos, la organización de los servicios personales, etc.), sino, con el tiempo y las circunstancias, llegó a convertirse en un instrumento relativamente eficaz para salvaguardar las costumbres, los valores y otras expresiones de la secular cultura indígena de Guatemala, entre ellas el derecho ancestral.

La alcaldía indígena ha sufrido modificaciones importantes derivadas éstas de algunos cambios registrados en la estructura política del país. La independencia respecto de España en 1821, la sustitución de los alcaldes por los intendentes municipales nombrados por el poder ejecutivo (medida tomada durante el gobierno del dictador Jorge Ubico en 1933), la introducción de los partidos políticos en la era revolucionaria de 1944-1954, y más recientemente ciertas modificaciones en la estructura del organismo judicial a nivel municipal (los alcaldes popularmente electos dejaron de desempeñar las funciones de jueces de paz), son algunos de aquellos cambios políticos los que afectaron el anterior funcionamiento de las alcaldías indígenas. Éstas, no obstante, no han desaparecido del todo, por razones pragmáticas parecidas a las que están asociadas a su origen, y, en algunos casos, como en el municipio de San Pedro Jocopilas, en el departamento de Quiché, forman parte de una estructura política tradicional que funciona con una relativa eficacia, aunque al margen de la estructura política delineada en la Constitución de la República.

Todavía existen en Guatemala, a pesar de los cambios generales y particulares aludidos antes, alcaldías indígenas que siguen siendo ejemplos típicos de lo que fuera tal institución en el pasado mediato. Uno de tales ejemplos se encuentra en el populoso e importante municipio de Sololá, asiento fuera de la nobleza cakchiquel de otros tiempos y uno de los focos de la más consistente identidad cultural indígena de

los tiempos actuales. Dicha alcaldía ha sido objeto de un interesante estudio en el que se ponen de relieve las persistentes funciones jurisdiccionales, sociales y culturales en general, que corresponden a tan peculiar institución controlada por los indígenas y al servicio exclusivo de los mismos[26]. El autor de dicho estudio, sobre la base de un conocimiento directo y a fondo de la cultura indígena, formula consideraciones importantes sobre el carácter consuetudinario de la función jurisdiccional de la Alcaldía de Sololá, sobre sus características operacionales, y subraya la profunda trascendencia de tal institución en cuanto al resguardo activo y eficaz de la identidad cultural de los indígenas y hasta de algunos de los mejores postulados del derecho y la administración de justicia en cualquier contexto social y cultural.

Derecho indigenista

Aparte del derecho positivo «nacional», de supuesta aplicación y observancia universales, de claros antecedentes occidentales (Derecho Romano trasplantado a América por medio de España) y resumido en la constitución política del país; aparte también del derecho consuetudinario indígena, al que nos hemos referido brevemente en el apartado anterior, existe un cuerpo de normas especiales que se han venido repitiendo en el tiempo y que, quizá un tanto impropiamente, se podrían englobar en una suerte de ordenamiento jurídico *sui generis*, al que a veces se hace referencia como derecho o legislación indigenista.

Se trata de un conjunto de normas que, como denominador común, exhibe un fingido carácter proteccionista de los derechos de los indígenas. Tales normas fueron promulgadas primero con el nombre genérico de Leyes de Indias, y alcanzaron de modo evidente aquel carácter proteccionista, por ejemplo, en las nuevas leyes u *Ordenanzas de Barcelona* (1542) y en otras muchas disposiciones utópicas o simplemente idealistas. Dicho tipo de normas se repite abundantemente en instrumentos legales de épocas posteriores hasta llegar a la actual Constitución de Guatemala, promulgada en 1985.

[26] Santos Salazar, J., *La Alcaldía indígena de Sololá como auxiliar del tribunal de familia de su departamento*, Guatemala, Derecho-USAC, 1987.

Además de su carácter paternalista general, aquellas normas exhiben a veces un manifiesto contenido etnocéntrico, y el deliberado propósito final, encubierto las más de las veces, de apuntalar el sistema secular de dominación al que han estado sometidos los indios en sociedad guatemalteca. La intuición del componente indígena de la sociedad, o bien la racionalización en el análisis de los procesos sociales generales de que están dando muestras ahora los dirigentes e intelectuales indígenas, ha llevado a estos últimos a denunciar aquel conjunto de leyes como un subsistema jurídico ambiguo, falso y demagógico.

Se hace necesario reconocer que la última constitución de la República de Guatemala (1985) ha incorporado una serie de preceptos sobre el derecho a la cultura (artículo 57), la identidad cultural (artículo 58), sobre la protección e investigación de la cultura, sobre el patrimonio cultural y su protección (artículos 60 y 61); sobre la protección a los grupos étnicos, sus formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, traje, idiomas (artículo 66); sobre la protección a las tierras —haciendo expresa referencia a las formas de tenencia comunal o colectiva de la propiedad agraria— y las cooperativas agrícolas indígenas (artículo 68); sobre la traslación de trabajadores y su protección (artículo 69).

En todas las normas anteriores se reconoce un carácter progresista, pero es obligado apuntar que, a la altura de 1992, varios años después de promulgada aquella constitución, nada o muy poco se ha hecho en cuanto a la efectiva aplicación de tal legislación constitucional. Antes bien, la cultura indígena y los derechos de los grupos étnicos han sido explotados últimamente como base de una retórica demagógica y seudodemocratizante y, peor aún, como asidero de prácticas políticas descalificadas o abiertamente corruptas, cuyos efectos desmoralizadores han trascendido a la sociedad entera.

El «momento» culminante actual

Los procesos generales de la sociedad guatemalteca, y en especial los que involucran directamente a los indios como un importante componente estructural y superestructural de dicha sociedad, están llegando ahora (1992) a un «momento» culminante.

El término «momento» se usa aquí formalmente en el sentido cronológico magnificado que suelen darle los etnógrafos, pero el mismo se refiere en esencia a fenómenos sociológicos realmente trascendentales. Algunos de estos fenómenos generales, pero aún más, los que implican de modo directo a los indios, se presentan de manera sucinta y a guisa de conclusiones generales, en este estudio que se refiere específicamente a los indios de Guatemala y su prolongada permanencia en el lado oculto de la historia.

Parece ser que no es una mera casualidad que el momento crucial a que nos referimos se presenta en esta coyuntura histórica: después de una de las más violentas olas de represión contra la población india, represión que ha durado ya más de una década; y cuando se conmemoran los 500 años de la llegada de los europeos a América.

Los contenidos estrictamente etnográficos de la coyuntura actual de Guatemala (de 1977 a 1992) serán obviados aquí de manera deliberada, pero los contenidos sociológicos se pueden reducir a dos de carácter fundamental y circunscritos estrictamente a la población indígena del país, aunque teniendo en cuenta siempre la relación dialéctica entre dicha población y la sociedad total, o entre dicha población y otros importantes sectores que conforman la sociedad nacional.

En primer lugar, la población indígena de Guatemala está alcanzando en los años postreros de este milenio, un grado de «estructuración» como nunca antes se había visto en la historia. Dicho fenómeno se traduce básicamente en un claro y categórico surgimiento de la «conciencia india», con casi todas las connotaciones que corresponden a estos dos términos en los planos individual y colectivo.

Para describir de modo muy somero el fenómeno de la conciencia india se podría aludir a una capacidad de autopercepción, de autoadscripción, de ubicación social u ontológica, y de clasificación racional en el universo social correspondiente. Se trata en el fondo de una cuestión de *identidad*, de percepción de la propia calidad existencial en el plano individual y colectivo.

La conciencia india que está surgiendo ahora mismo en Guatemala implica también una autovaloración más o menos juiciosa y objetiva. Es decir, no se queda en el plano de una mera reacción psicológica, existencial, o bien de carácter físico o biológico. Se trata de una valoración o de un conocimiento más o menos definido de la existencia como entidad social, como grupo y, sobre todo, de una valoración del lugar ocu-

pado por el grupo en la historia y del papel que le ha tocado jugar en la sociedad. Se trata de una conciencia social abierta, es decir, de la captación consciente de la categoría social que se expresa en un solo término: *indio*. Tal captación apareja un conocimiento de las implicaciones estigmatizantes que se han dado y se dan todavía a la categoría social de lo indio, pero también un conocimiento, intuitivo si se quiere, acerca de las causas y efectos de tales implicaciones estigmatizantes.

La conciencia india, como la principal expresión del fenómeno más amplio de la estructuración del segmento indígena de la sociedad contemporánea es, por lo tanto, un fenómeno social, colectivo, que implica también la identificación con todo aquello que constituye el «nosotros», y el necesario contraste con los «otros». Equivale a la especificidad propia del grupo a que se pertenece, frente a la de otros grupos semejantes y frente a la sociedad global. Tal conocimiento por lo general conlleva también una cierta valoración cualitativa (a veces rayana en abiertas manifestaciones de etnocentrismo) y una determinada valoración cuantitativa. Estos dos tipos de valoración tienden a generalizarse y hacerse más explícitos, con lo cual se afirma la identidad cultural, se produce un mayor apego a la cultura propia y a todas las manifestaciones particulares de ésta.

El otro contenido sociológico de la conciencia india, del cual se debe dejar constancia en este libro, que se refiere a los indígenas de Guatemala, es el alto y definido grado de organización formal que se está alcanzando en dicho sector de la sociedad. No se trata en este caso de la simple percepción del grupo propio en contraste, en oposición y aun en conflicto con otros grupos de la misma especie. Consiste más bien en una organización institucional, formal, legalizada y, sobre todo, beligerante. Este último elemento se refiere a una actitud y una capacidad de lucha abierta, en defensa de los derechos propios y de las demandas aprobadas o sentidas colectivamente.

La organización formal y beligerante denota y acrecienta un alto grado de politización y ésta es precisamente la circunstancia en la que los grupos étnicos alcanzan de lleno su condición de unidades definidas de poder. Unidades que exhiben un grado avanzado de estructuración, de organización y de politización, en un proceso único en el cual se consolida la identidad étnica y la praxis social. La organización y la politización se agregan a un sentimiento de identidad, aun en los términos

en que ésta es concebida por el antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira[27]:

> La identidad étnica, como cualquiera otra cuyos portadores sean miembros de grupos minoritarios socialmente desfavorecidos, posee no obstante, características propias que le confieren una dimensión esencialmente política. A su carácter de contraste ya apuntado por Barth (...), se puede acrecentar su fuerza y capacidad movilizadora legitimada por tradiciones étnicas o históricas susceptibles de transferir a los miembros del grupo una conciencia de pertenecer a un pueblo virtual o realmente amenazado. La noción de pueblo es aquí crucial...

Los indígenas de Guatemala participan activamente en más de unas 20 organizaciones de masas, las cuales tienen nombres y fines inmediatos diferentes, pero también grandes semejanzas y objetivos comunes. Algunas de dichas organizaciones son muy importantes desde el punto de vista cuantitativo y político, hasta el punto de constituir un motivo de creciente «preocupación» para los sectores e instituciones que controlan el poder político y social en la Guatemala contemporánea. Entre algunas de dichas organizaciones importantes se podrían mencionar las siguientes: *Majawil O'ij*, COMG (Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala) CUC (Comité de Unidad Campesina), CONAVIGUA, CERJ, etc. Muchas de ellas tienen un poder de convocatoria realmente extraordinario, como lo demostraron en octubre de 1991, en la ciudad de Quetzaltenango, adonde movilizaron a más de un millar de asistentes al Congreso Continental denominado *500 años de resistencia indígena y popular*, al cual asistió la esposa del presidente de Francia, señora Mitterand y la líder indígena de Guatemala Rigoberta Menchú.

Otra oportunidad en la que demostraron las organizaciones indígenas aquel poder de convocatoria fue en el Foro Nacional sobre el Convenio 169 de la OIT. Este evento se realizó el 3 de abril de 1992 en la ciudad de Guatemala, y en el mismo se hicieron representar casi un centenar de organizaciones nacionales e internacionales. En esta ocasión el procurador de los Derechos Humanos de Guatemala declaró públicamente que «las normas de derecho interno como del derecho inter-

[27] Cardoso de Oliveira, R., «La politización de la identidad y el movimiento indígena», *Indianismo e Indigenismo en América*, J. Alcina Franch, comp., Madrid, Alianza editorial, 1990, 145.

nacional, referentes a los derechos de los indígenas no se cumplen en Guatemala. En otras palabras, los derechos indígenas no se respetan en el país». Entre las resoluciones aprobadas en dicho evento, figuran las siguientes:

> Es necesario reconocer y aceptar la identidad de cada pueblo, lo cual conllevará a la construcción de un nuevo orden social, económico y político...
> Que en el contexto del actual avance del proceso democrático del país, la ratificación del *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* es parte de las acciones que contribuyen a su fortalecimiento.

El Convenio 169, propuesto por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), organismo de las Naciones Unidas con sede en Ginebra, instrumento que no ha sido ratificado todavía por el gobierno de Guatemala, contiene una serie de normas, enunciados y mandatos, que coinciden con las demandas planteadas por los indígenas de Guatemala, empeñados en conseguir un mayor respeto a los derechos humanos en general y a sus derechos étnicos en particular. La ocasión más reciente en que tales demandas (gozar del derecho a la vida, a la tierra, a la lengua materna, a la prestación opcional y libre del servicio militar, a la educación, la salud, etc.) fueron expresadas públicamente, fue durante el desfile del 1.º de mayo de 1992, en el cual participaron cerca de 4.000 indígenas que llegaron del altiplano a la capital en una caminata de varios días.

La conciencia india a la que se ha hecho referencia, o los movimientos indios de reivindicación contemporáneos, no implican necesariamente una confrontación armada o una guerra civil. Significa, eso sí, el reconocimiento de los pueblos indios, de los grupos étnicos, como entidades de poder, con pleno derecho de participación en la vida nacional, en el debate político, en la distribución equitativa de las oportunidades y los beneficios sociales. Ésta no es una tarea fácil en una sociedad como la de Guatemala, donde no existe voluntad política para emprender tales vías de apertura verdaderamente democrática en los sectores que han sido hasta ahora depositarios del poder político, económico y militar. Es decir, se está frente a una tarea difícil en una sociedad que no está preparada para tales cambios, pero que debiera estarlo a muy corte plazo para evitar grandes conflagraciones étnicas,

como las que ahora mismo (mayo de 1992) acontecen en el país más desarrollado del mundo, los Estados Unidos de América.

Para conseguir los propósitos enunciados es indispensable reconocer que en la realidad histórica y estructural de la sociedad guatemalteca, el fenómeno específico de la etnicidad demanda políticas oficiales ingentes, para conseguir un útil reconocimiento de la diversidad dentro de la unidad. Políticas que imponen la toma de conciencia (reconocimiento) sobre dicha heterogeneidad; el estudio cualificado de la misma (conocimiento científico); y el convencimiento racional y democrático sobre la necesidad de promover la reproducción cultural de todos los componentes de la sociedad, en especial de aquellos —los indios— que en condiciones adversas han contribuido decisivamente a sostener a la sociedad total, tanto en términos culturales (otorgando una identidad sólida) como en términos materiales (proporcionando la mano de obra indispensable en los procesos productivos nacionales).

En fin, el pleno reconocimiento de los derechos de las mayorías indias de Guatemala, en los campos político, cultural, educativo, etc., es lo menos que se puede esperar para el futuro inmediato, y esto es ya un desafío planteado por los mismos indios. En el camino a recorrer pueden presentarse obstáculos mayúsculos, que obliguen a la pausa y a la reflexión. Algunos de tales obstáculos pudieran ser incluso los *etnicismos* a ultranza, idealizados y demagógicos, los etnocentrismos a la inversa, la intolerancia revertida, la indiferencia, la manipulación corrupta de los políticos ladinos, pero todo ello deberá dar paso a la realidad de una sociedad heterogénea, pluriétnica, donde la convivencia pacífica y *racional* pueda ser la pauta superior de la conducta colectiva.

APÉNDICES

EVOLUCIÓN SOCIAL DE LOS INDIOS DE GUATEMALA

PERÍODO PREHISTÓRICO (ARCAICO)	ca. 18000 a.C. a 2000 a.C.	En este período se sitúa el descubrimiento de la agricultura en el 7.000 a.C. y el surgimiento de las primeras sociedades agrícolas en circa 2.300 a.C. La paleontología ha hecho contribuciones importantes para demostrar la existencia de una megafauna y sobre la organización social, tipos de poblamiento, dieta, etc., de las hordas nómadas de cazadores y recolectores.
PERÍODO FORMATIVO (PRECLÁSICO)	2000 a.C. a 300 d.C.	Sobre la base de la cultura mesoamericana del pasado, se desarrollan rasgos y complejos de rasgos que llevan a conformar una cultura original identificada principalmente como maya. Esta cultura, por encima de su desarrollo endógeno, mantiene una línea de continuidad respecto de la cultura mesoamericana del pasado.
PERÍODO CLÁSICO	300 d.C. a 900 d.C.	Se caracteriza por el florecimiento de una alta cultura original, principalmente en los grandes centros ceremoniales de las tierras bajas del norte, los cuales se comunicaban con otros centros de las tierras

		altas del centro como Kaminaljuyú, y de la costa del Pacífico. Se configura la llamada civilización maya, con sus propios signos diacríticos.
PERÍODO POSTCLÁSICO	900 d.C. a 1524 d.C.	En este período se producen nuevas formas de organización social en que ya no es posible el desarrollo de una cultura material y de un arte conspícuos u ostentosos. Algunos hacen llegar este período hasta 1697, en que son sometidos los itzaes, el último pueblo en ser conquistado por los españoles.
PERÍODO COLONIAL	1524 a 1821	Este período se extiende desde la llegada de los españoles hasta el año en que se declara la independencia nacional. La influencia de la cultura occidental sobre la cultura india y la dominación política y económica de los aborígenes, son las características fundamentales de este período. La resistencia de los indios cobra distintas formas y resultados.
PERÍODO REPUBLICANO	1821 a 1944	Se establece la forma republicana de gobierno, bajo el control alterno de los partidos conservador y liberal. Los indios no participan en el gobierno, dirigido por criollos primero y por ladinos después, pero desarrollan sus propios mecanismos de resistencia. El colonialismo interno es la característica predominante en las relaciones sociales a nivel nacional.
PERÍODO CONTEMPORÁNEO	1944 a 1992	Esta etapa comprende el único ensayo democrático formal (1944-1954), el cual no logra extenderse en beneficio de la po-

blación india. Después de 1954, se suceden los regímenes militares que culminan en 1980 con una agresión etnocida comparable a la de la Conquista. Después de 1985 se consiguen algunas reivindicaciones de carácter jurídico principalmente, como resultado de los movimientos indios de protesta política y de lucha armada.

BIOGRAFÍAS:

HÉROES Y SÍMBOLOS DE LA NACIONALIDAD

Lo que hasta ahora se ha tenido como la «nacionalidad guatemalteca», o lo que en sentido parecido se ha aceptado como la «cultura nacional», descansa casi totalmente en una simbología de origen indio. Muchos de los símbolos indios más representativos de la *guatemalidad*, de esos mismos de que se ufanan incluso los más cosmopolitas segmentos de la clase alta, son símbolos policémicos o multivocales, es decir, exhiben una variedad de significados trascendentes que rebasan los bordes del tiempo y del espacio. Algunos de estos símbolos, o núcleos de símbolos, constituyen verdaderos nidos de una identidad cultural incontrovertida, de una cualidad humana inmanente, y, por tanto, ellos impresionan a propios y extraños. Según el decir de muchos forasteros que se asoman a las ventanas de Guatemala, éste es un país ecológicamente interesante, dotado por la naturaleza de atributos físicos admirables, pero son más bien aquellos símbolos trascendentes los que atraen la mirada extraña, los que hacen vibrar las cuerdas espirituales más genuinas. Y casi todo el macrosistema de tales símbolos identificados con la sociedad guatemalteca —decimos— es de origen indio. Aun en ello los indios son, en cierto sentido, los sostenedores de la sociedad nacional. El turismo, por ejemplo, una de las fuentes de divisas más importantes en la economía del país, no descansa en las comodidades hoteleras de las firmas transnacionales, ni en otros factores colaterales parecidos, sino en la cultura india, la del pasado fenecido o transformado, como la del presente redivivo. La capacidad de simbolización, pues, la que se suele concebir como el atributo humano más específico, ha dejado, por medio de los indios, una huella honda y perdurable, en una y otra cara de la historia.

Las artes, las llamadas bellas y las populares más modestas, constituyen quizá el lecho más fecundo de la simbología, de la esencia cultural de Guatemala. De la mitología podría decirse algo parecido, y de las costumbres, de las lenguas, de la indumentaria cotidiana, y de tantas otras expresiones del fenómeno humano.

De las características culturales del indio, por ejemplo, extrajo su materia prima Miguel Ángel Asturias —un símbolo nacional él mismo—, el Premio Nobel de la literatura guatemalteca. En el caso de los otros cuatro literatos latinoamericanos que han alcanzado hasta ahora aquel encumbrado galardón, quizá no se dieron exactamente las mismas razones que en el caso de Asturias: las que se refieren a una literatura americana de profundas raíces indias.

Muchos de los símbolos más importantes de la identidad guatemalteca exhiben una enorme riqueza semántica, variada, iridiscente, que hace de cada uno de ellos un fenómeno peculiar, de grandes connotaciones estéticas y pragmáticas. El nombre del país, *Cuauhtemallan*, que significa «árbol de savia blanca»; el maíz, criatura y creador del hombre; la ceiba, que está plantada en el corazón de la escalinata maya del tiempo-espacio; la cultura material; el quetzal, etc. Todos ellos, y muchos otros parecidos, son símbolos de origen indio indiscutible, que han *servido* a la sociedad entera.

Nuestro propósito inmediato, sin embargo, en esta sección, no implica un análisis exhaustivo del supersistema de símbolos en que descansa la identidad guatemalteca, sino que se reduce, sólo, a presentar a la manera de microbiografías una breve lista de figuras heroicas representativas que ocupan un lugar legítimo en la historia y en la leyenda de Guatemala.

Tecún Umán: uno de los cuatro señores de Utatlán —Gumarkaaj— que murió en la batalla de los Llanos del Pinal, comandando los ejércitos quichés frente a la invasión española. Fue declarado héroe nacional de Guatemala, por decreto número 1.344 del Congreso de la República, de fecha 22 de marzo de 1960. Los elementos legendarios abundantes y la parquedad de las fuentes históricas han puesto en tela de juicio la existencia histórica de Tecún Umán. En 1962, sin embargo, una comisión de expertos nombrada oficialmente, se encargó de ordenar las evidencias asequibles que demuestran la heroicidad del personaje y su actuación militar frente a los in-

vasores europeos, comandados éstos por Pedro de Alvarado. Éste, en sus *Cartas de Relación*, se refiere a Tecún Umán como el «capitán general de toda la tierra» de los ejércitos quichés. Tecún Umán representa, en la tradición guatemalteca, el sacrificio máximo y la defensa de la soberanía nacional.

Kaibil Balam: éste es otro de los grandes capitanes indios, que defendió con denuedo la plaza de Zaculeu, capital del señorío de los indios mames, en el actual departamento de Huehuetenango. Después de la toma de Gumarkaaj y de la primera visita a Iximché, se organizó una expedición, al mando de Gonzalo de Alvarado, para conquistar a los mames, cuilcos e istaguacanes, que conformaban el señorío de Kaibil-Balam. Gonzalo de Alvarado contó en dicha campaña con la ayuda de los indios auxiliares traídos de México, y con los quichés y cakchiqueles que se le habían agregado también como tales. Sin embargo, y a pesar de muchas otras ventajas de los españoles, Kaibil-Balam y los suyos resistieron una larga campaña de cuatro meses, un sitio cerrado y un asedio cruento. Fuentes y Guzmán, el cronista que más interesado se mostró en resaltar la empresa militar de la conquista, en elogio reiterado a los españoles y en menosprecio de las acciones bélicas de los indios, no pudo sustraerse de señalar la defensa heroica que hizo Kaibil-Balam, de las tierras de su señorío. No se tienen mayores datos biográficos de este capitán indio, de quien Gonzalo de Alvarado, en unos apuntes manuscritos a los que alude Fuentes y Guzmán, dice que al momento de la rendición del cacique indio, pudo notar «la nobleza de su sangre, y sería entonces de cuarenta años». Fuentes y Guzmán dedica una decena de páginas a la acción defensiva de Kaibil-Balam, y no oculta su admiración por el heroísmo de que el jefe indio diera muestras. El nombre de Kaibil es usado ahora por el ejército de Guatemala para llamar a uno de sus grupos de choque mejor entrenados.

Cahí-Imox y Beleheb-Qat: ahpozotzil y ahpoxahil de los cakchiqueles, respectivamente. Comandaron a su pueblo en la más larga guerra de guerrillas (de 1524 a 1530) contra los españoles. Fueron procesados y ahorcados por las autoridades coloniales, instaladas ya en la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala, en el valle de Almolonga. Las fuentes coloniales y el *Memorial de Sololá* o *Anales de los Cakchiqueles* se refieren a ellos de manera clara y directa,

así como a la larga lucha que libraron contra la opresión colonial y contra los abusos cometidos por el propio Pedro de Alvarado.

Atanasio Tzul: dirigente principal de la sublevación indígena de julio de 1820, organizada ésta con el claro y deliberado propósito de derrocar el régimen colonial —decadente ya por entonces— e instalar una república de indios en el territorio quiché. Fue coronado rey de los quichés, en la cabecera del partido de Totonicapán, el 12 de julio de 1820. La rebelión duró sólo 29 días y fue sofocada por las fuerzas realistas, pero la acción de Tzul implica una declaración de independencia anterior a la declaración hecha por los criollos el 15 de septiembre de 1821. La «historia oficial» de Guatemala reconoce una lista de próceres de la independencia, pero en ella no se incluye a Tzul y a sus seguidores. Mientras Tzul buscaba implantar un nuevo régimen político independiente, los «próceres» de 1821 —representantes del poder colonial muchos de ellos—, trataron de prolongar el *statu quo* colonial, y algunos de ellos hasta propiciaron luego la anexión a México.

Lucas Aguilar: fue lugarteniente de Tzul en la rebelión de 1820, y declarado formalmente presidente en el nuevo régimen transitorio. Actuó como tal, dictando apresuradas medidas de gobierno a fin de cambiar el *status* colonial. Lucas Aguilar, como Tzul, era originario de San Miguel Totonicapán, pueblo que fuera el escenario de la sublevación de protesta contra el cobro ilegal y excesivo de los tributos, y contra la dependencia colonial.

Manuel Vásquez: héroe quiché ignorado, que hizo una resistencia armada, desesperada, simbólica, pero valerosa, ante la derrota sufrida por el movimiento de Tzul y Aguilar. Se trata de un héroe casi anónimo, pero demostró un ejemplar coraje en la defensa de la causa independentista.

Rigoberta Menchú: Sin duda se trata de una persona que para muchos actores y observadores de la historia guatemalteca contemporánea no merece figurar en una lista de héroes indígenas. Para algunos, incluso, debiera ser objeto de anatemas o de críticas, precisamente por su lucha política de los últimos lustros (1975-1992). Es una indígena quiché, nacida en la aldea de Chimel, en San Miguel Uspantán, departamento del Quiché. Participó activamente en el movimiento religioso de reivindicación de los derechos de los indios (Acción Católica), en calidad de catequista. Después se enroló en

la lucha política clandestina, denunciando y combatiendo en el período de la represión de 1977-1982. Su padre fue fundador del CUC (Comité de Unidad Campesina) y participó en la lucha armada en los años citados. Después de varios encarcelamientos, el padre de Rigoberta Menchú tomó parte en la toma de la Embajada de España en la ciudad de Guatemala (1980) y en dicho lugar murió quemado junto a otras muchas personas que permanecían en el recinto diplomático. Su madre y un hermano también fueron asesinados. Rigoberta Menchú se ha hecho famosa internacionalmente por un libro en el que relata su vida como india y su lucha política clandestina; el libro fue escrito por la periodista Elisabeth Burgos-Debray, y lleva el título siguiente: *Yo... Rigoberta Menchú, una mujer india de Guatemala*. El relato ha sido traducido a varios idiomas. Rigoberta Menchú vive ahora en el extranjero y suele viajar por varios países del Viejo Mundo, «dando testimonio» sobre la realidad política de Guatemala y sobre la situación de los indios de este país. Su nombre ha sido propuesto por varias organizaciones indias como candidata al Premio Nobel de la Paz.

Todos los mencionados anteriormente pueden clasificarse propiamente como héroes indios. Hay, sin embargo, otros personajes, de origen español, o ladinos de las épocas modernas y contemporáneas, que forman parte de manera intrínseca, y tienen un lugar de proyecciones simbólicas, en la historia de Guatemala, aun en la historia que corresponde en particular a los indios de este país. La lista de estos últimos personajes podría conformarse con criterios relativos o más bien dialécticos, y sin duda muchos de tales criterios no serían compartidos por los propios indios. Algunos de los personajes controvertibles podrían ser, para no poner sino sólo dos ejemplos referidos a la época colonial, el obispo Francisco Marroquín y el gobernador Alonso López de Cerrato. Este último fue sin duda un impulsor de las reformas contenidas en las leyes nuevas (1542) principalmente contra el régimen de la esclavitud del indio, y así se reconoce en el propio *Memorial de Sololá*, pero su actuación política en general, como representante directo del poder colonial, no le sitúa precisamente como un defensor de los indios, y por lo tanto es difícil hacerle un lugar en una historia que busca reivindicar los derechos étnicos de este segmento de la sociedad nacional. Algo pa-

recido puede decirse de la actuación ambigua a veces y francamente colonialista en otras ocasiones, del obispo Marroquín, que fue traído por Alvarado en 1530 y con quien mantuvo una estrecha relación hasta 1541 en que, con motivo de la muerte del Adelantado, sirvió como albacea de éste e intervino directamente en la administración de sus bienes testamentarios, los cuales incluían todavía varios cientos de esclavos indios y muchos de encomienda.

No obstante, hay dos personajes españoles de la época colonial, que, aunque pareciera paradójico, pueden integrarse con cierta legitimidad, en una historia de los indios de Guatemala. Éstos son fray Bartolomé de las Casas y fray Francisco Ximénez.

La figura de Las Casas es bien conocida en la historia universal, como conocida es la prolongada polémica que ha suscitado su actuación en los comienzos de la etapa colonial. En el contexto de la historia de los indios de Guatemala, sin embargo, es necesario dejar constancia de que este país y su gente sirvieron de base y sustentación al sistema ideológico de Las Casas. A su posición política intransigente en cuanto a combatir los abusos e injusticias cometidos contra los indios y en cuanto a abogar por el reconocimiento independiente de las entidades políticas indias ya conquistadas; a su posición científica humanista, en cuanto al conocimiento y valoración racional de las culturas indias de América; y a su actuación pragmática que significa su intento de conquista pacífica en el territorio de las Verapaces, en Guatemala, se debe sin duda su fama universal. Hasta tal punto es importante el pensamiento y la contribución práctica de Las Casas en el contexto histórico, científico, político, etc., de Guatemala, que se ha tenido incluso como el fundador de la antropología americana, o cuando menos de la guatemalteca. En la crucial coyuntura contemporánea, principalmente en cuanto concierne a la defensa de los derechos humanos entre los actuales conglomerados indios de Guatemala, el pensamiento social y la participación política de Las Casas, tiene el peso de un antecedente insoslayable.

Fray Francisco Ximénez no tiene la importancia política directa que tiene Las Casas, quizá, entre otras razones, porque llegó a Guatemala más de un siglo después que Las Casas, cuando el régimen colonial se encontraba ya consolidado. Ximénez nació en Ecija, Andalucía,

en 1666, y llegó a Guatemala en 1687, a los 21 años de edad. En 1691 fue ordenado sacerdote en Chiapas, y vivió en Guatemala hasta 1722, año en que murió, después de servir los curatos de varios pueblos indios del altiplano occidental. Aun cuando la obra histórica de Ximénez contiene pasajes de denuncia contra el régimen colonial, este dominico, digno discípulo de Las Casas, debe ser juzgado más bien como un científico humanista de grandes dotes personales. Su obra se mueve en tres campos distintos: la filología, la historia natural y la historia social, pero en toda ella se puede señalar, como objetivo común, un honesto interés por conocer y valorar la cultura indígena de Guatemala. Llegó a dominar tres de las principales lenguas nativas (quiché, cakchiquel y tzutujil), lo que le permitió penetrar en las más recónditas interioridades de la cultura aborigen. Participó en la vida cotidiana de pueblos cercanos a la capital, como San Juan Sacatepéquez, Xenacoj, Chimaltenango, y de pueblos más apartados como Chichicastenango y Rabinal.

Sus obras más importantes, en las que figura una rica información etnográfica y etnológica sobre los indios de Guatemala, son las siguientes: *Historia Natural del Reino de Guatemala, El Tesoro de las lenguas: Quiché, Cakchiquel y Tzutujil, Crónica de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, y la más valiosa quizá desde el punto de vista antropológico, *Escolios a la Historia de los Indios*. Su aportación más decisiva para un mejor conocimiento y valoración de la cultura de los indios de Guatemala, si duda, es el descubrimiento y traducción del *Popol Vuh* (o *Pop Vuh*, como dicen ahora los propios indígenas), obra que es considerada como el más grande monumento literario de origen prehispánico en América.

BIBLIOGRAFÍA

En el principio de esta obra se hace una somera referencia a las fuentes de la historia india de Guatemala. En las líneas siguientes presentaremos, de manera resumida también, un ligero comentario sobre las fuentes propiamente bibliográficas generales de la historia del país como un todo. Se trata de las fuentes producidas en el sector dominante y las producidas en los sectores desafiantes del sistema social imperante; en unas y otras, desde posiciones diferentes, se hace presente el indio; en unas y otras, el indio no puede ser del todo ignorado, porque él forma parte indisoluble de la sociedad guatemalteca. Como sujeto activo de ésta, no puede dejar de serlo también de la historia, de la que hacen los hombres cotidianamente y de la que se registra en los libros especializados. Aun en obras muy específicas, como algunas que se refieren a la arquitectura colonial de la ciudad de la Antigua Guatemala, por ejemplo, el indio, aunque no se señale siempre de manera explícita, asoma siempre con su trabajo, con sus «productos de la tierra», con su presencia física y espiritual en fin, la que le define a sí mismo, a su interlocutor en el constante diálogo del poder, y a la sociedad guatemalteca en su conjunto.

Las fuentes generales así consideradas, se pueden clasificar de varias maneras, entre las cuales las siguientes podrían ser algunas de las más fáciles: fuentes indias, fuentes coloniales, fuentes republicanas y fuentes modernas de denuncia.

Entre las fuentes indias más importantes, llamadas así principalmente por haber sido escritas por indios, en lenguas indias y sobre problemas indios, cabría mencionar las siguientes:

El *Popol Vuh* o *Pop Vuh* como prefieren llamarlo los indios. Se trata de una obra en que se explica la cosmogonía del pueblo quiché; contiene también un esquema mitológico de connotaciones simbólicas en relación con la estructura social de dicho pueblo; incluye además una serie de leyendas y creencias, un cuadro genealógico y algunas referencias cronológicas finales. Fue escrito en quiché, para reemplazar, según se dice en el texto mismo, los libros desaparecidos que contenían las viejas historias de aquel pueblo maya del altiplano occidental de Guatemala. El texto original fue descubierto por el religioso y cronista español Francisco Ximénez, en el siglo XVIII, cuando este dominico era cura párroco de Santo Tomás Chichicastenango. El texto, traducido por primera vez al español, fue incluido por Ximénez en su obra *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, de la cual, en 1929, la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala publicó la primera edición.

El *Popol Vuh* ha sido objeto después de otras muchas ediciones en español, francés, inglés, alemán, etc. La edición en japonés es de las últimas publicadas fuera de Guatemala. Se tiene por una de las más completas la edición de Adrián Recinos en Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

El *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*, conocido también como *Memorial de Tecpán Atitlán*, es un libro menos alegórico, es decir, de carácter más estrictamente histórico, y fue escrito, de manera sucesiva, por representantes de los grupos dirigentes del pueblo cakchiquel, de cuya capital Iximché (Cuauhtemallan) viene el nombre de Guatemala. Constituye un testimonio directo de uno de los más importantes grupos indios sobre la conquista y primeras etapas de la colonia. La edición más conocida es la de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

Títulos indígenas: bajo esta denominación genérica se incluye una larga serie de documentos que en buena parte constituyen alegatos jurídicos o testimonios para la probanza de méritos, derechos reales, etc. A menudo contienen elementos cosmogónicos, mitológicos, rituales, e incluso puramente históricos, los cuales han venido a consolidar el establecimiento de la etnohistoria en Guatemala. Hasta la fecha han sido descubiertos muchos títulos indígenas, ya en los fondos de los archivos nacionales o de otros países, ya en colecciones privadas, o bien en manos de los propios indios guatemaltecos; se cree, sin embargo, que

existen muchos más documentos de este tipo que todavía permanecen ocultos. Adrián Recinos, *Crónicas Indígenas de Guatemala*, Editorial Universitaria, Guatemala, 1957, ha publicado varios de estos títulos. Otros investigadores han hecho también contribuciones importantes en el mismo sentido, por ejemplo, Mario Crespo Morales, *Algunos Títulos Indígenas del Archivo General de Guatemala*, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1968.

Las anteriores representan las fuentes indias más conspicuas; a ellas podrían agregarse otras, que si bien no se refieren estrictamente a Guatemala, o no tienen un exacto carácter bibliográfico, contienen, empero, abundante y valiosa información sobre los mayas u otros grupos prehispánicos emparentados directamente con los actuales pobladores indios del país. Tal es el caso de los clásicos *Códices mayas*, de los cuales los más conocidos son el de París o Peresiano, el de Madrid o TroCortesiano y el de Dresden (estos documentos indios, como los originales de algunos de los títulos citados antes, se encuentran en bibliotecas u otros centros académicos de Europa o de los Estados Unidos). También merece mención especial, respecto de los mayas, *El Libro de los Libros del Chilam Balam*, del cual se han hecho más de 15 ediciones, la última de las cuales data de 1990, Fondo de Cultura Económica, México.

Las fuentes citadas a continuación son las que hemos llamado coloniales, republicanas y modernas de denuncia. Las primeras básicamente son las obras escritas por los religiosos y cronistas del período hispánico (1524 1821); las segundas representan la historiografía del período que se extiende de 1821 a 1960 aproximadamente; las últimas, constituyen una extensa producción bibliográfica que cubre las décadas ulteriores, y se refieren principalmente a la gran represión de los años ochenta, a la lucha armada, a los movimientos indios de reivindicación y en general a la situación marginal de los grupos étnicos de la Guatemala contemporánea.

Las fuentes coloniales, consideradas como un todo, comienzan con las *Cartas de Relación* de la conquista de Guatemala, escritas por el propio conquistador Pedro de Alvarado, *Libro Viejo de la Fundación de Guatemala y Papeles Relativos a don Pedro de Alvarado*, Tipografía Nacional, Guatemala, 1934. La serie comprende luego la obra de los más famosos historiadores y cronistas como Bernal Díaz del Castillo, *Verdadera y notable relación del descubrimiento y conquista de la Nueva Es-*

paña y Guatemala, Editorial del Ministerio de educación, Guatemala, 1964; Antonio de Remesal, *Historia de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 1944; Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951; Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 1929-1931; Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 1932-1933; Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 1958; esta obra, a pesar de sus criterios etnocéntricos no disimulados, contiene una valiosa información antropológica del indígena del siglo XVIII; Thomas Gage, *Nueva Relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España*, Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 1946; Domingo Juarros, *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*, Tipografía Nacional, Guatemala, 1936. Hay otras fuentes coloniales relevantes, pero la presente no pretende ser una lista exhaustiva.

Las fuentes republicanas son mucho más abundantes que las anteriores por razones obvias. Sería prolijo enumerar siquiera las más importantes manifestaciones de la producción historiográfica de un período que hacemos extender hasta 1960. Son importantes, sin embargo, nombres como los de Antonio Batres Jáuregui, José Milla, Alejandro Marure, Antonio Villacorta, Agustín Gómez Carrillo, Manuel Montúfar y Coronado, Joaquín Pardo, Adrián Recinos, Pedro Pérez Valenzuela, Héctor Samayoa, Carmelo Sáenz de Santa María, David Vela, Silvio Zavala, Ernesto Chinchilla Aguilar y muchos otros más.

En el mismo período republicano no pueden desconocerse las aportaciones hechas por muchos viajeros, principalmente europeos y norteamericanos, que dejaron vívidas constancias sobre la gente y el país en general. Para no citar sino unos pocos nombres de estos viajeros, cabe recordar a Jacobo Haefkens, *Viaje a Guatemala y Centro América*, Imprenta Universitaria, Guatemala, 1969; Arthur Morelet, *Travels in Central America*, Nueva York, 1871; Efhrain George Squier, *Travels in Central America*, Nueva York, 1853; John Lloyd Stephens, *Incidentes de Viaje en Centro América, Chiapas y Yucatán*, Editorial Universitaria, Guatemala, 1973.

De las primeras décadas del presente siglo datan asimismo los estudios de varios etnólogos europeos (alemanes, suizos, franceses), que llegaron ya con propósitos deliberados de observación científica, basada ésta en una formación académica y una metodología más depuradas. Quizá en esta coyuntura, y con nombres como los de Otto Stoll, Karl Sapper, Franz Termer, Henri Lehmann y otros, se abre el primer capítulo de lo que ya pudiera llamarse, con cierta propiedad, el desarrollo de la ciencia social en Guatemala. En este campo, delimitado ya con alguna precisión académica, se produce entre los años 30 y 60, una fuerte influencia de la antropología norteamericana en Guatemala, la cual ha sido después objeto de fuertes críticas —no siempre responsables, ni profesionalmente cualificadas— de parte de autores guatemaltecos de fechas más recientes. Los nombres de Robert Redfield, Sol Tax y Richard Adams son quizá de los más representativos del período al que nos referimos.

A partir de los años sesenta comienza a apuntalarse un desarrollo propio de la moderna ciencia social en Guatemala, pero, lamentablemente, se vio cercenado por la violencia política de las dos décadas siguientes. Los científicos sociales pagaron así su propia cuota de sacrificio (exilio, muerte, inseguridad, autocensura, etc.) en el marco de la guerra interna que todavía no termina. Por estas razones particulares, la *estafeta* ha sido tomada de nuevo, aunque con criterios de otro tipo, por muchos científicos sociales extranjeros; éstos, disfrutando de mayor seguridad económica y de todo género, han adoptado posiciones comprometidas, de denuncia, frente a una situación social en que los indios, en las postrimerías del siglo XX, a cinco siglos de la llegada de Colón, y en la era del más asombroso desarrollo tecnológico mundial, siguen viviendo en condiciones de oprobiosa miseria, siguen siendo objeto de una explotación implacable, no obstante, siguen ostentando también la calidad de sostenedores de la nación y portadores de una identidad cultural puesta a prueba por los siglos de los siglos. Amén.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Adams, Richard, 155, 156, 157
Aguilar, Lucas, 174, 176, 177, 202
Ahpop, Ahpop Qamahaj, 112
Alejandro VI, 120, 146
Alvarado, Jorge de, 148, 149
Alvarado, Leonor de, 128
Alvarado, Pedro de, 97, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 128, 136, 137, 148, 149, 163, 164, 165, 166, 214
Alvarado hijo, Pedro de, 128
Álvarez de Toledo, Juan Bautista, 167
Ameghino, Florentino, 35
Arbenz, Jacobo, 231, 232, 233
Arévalo, Juan José, 231
Bartra, R., 67, 68
Balandier, Georges, 76
Barrios, Justo Rufino, 203, 219, 221, 222
Barth, Fredrik, 256, 284
Bustide, U., 25
Beleheb-Cat, 102, 112-113, 164
Beleheb-Tzí, 102, 165
Berlín, Heinrich, 72, 82
Bernovilli, Gustav, 206
Betanzos, Juan de, 63
Cabezas, Alonso, 149
Cahi-Imox, 102, 113, 164, 165, 166
Cañas, José Simeón, 214-215
Cardoso de Oliveira, Roberto, 284
Carlos III, 126
Carlos V, 224
Carmack, R., 63, 64, 65, 66, 178
Carrera, Rafael, 203, 205, 206
Casas, fray Bartolomé de las, 22, 29, 65, 66, 88, 95, 96, 103, 129, 130, 131, 137, 145, 147, 149, 157, 243, 244, 245
Casaus y Torres, Ramón, 171
Casio y Campo, Toribio José de, 170
Coe, Michael D., 37, 38, 60, 61, 62, 63, 81, 82
Cojtí, Demetrio, 260, 261
Colón, Cristóbal, 24, 119, 120, 125, 134, 135, 136, 164
Contreras, Daniel, 161, 170, 174, 175, 180, 183
Cortés, Hernán, 102, 103, 105, 108, 113, 163
Cortés y Larraz, arzobispo Pedro, 155, 176, 183, 186, 200
Cruz, María de la, 169
Chae (dios maya), 42
Díaz del Castillo, Bernal, 88, 111, 152
Díaz Polanco, Héctor, 256
Engels, Friedrich, 68
Fanon, Franz, 25, 26
Fernando VII, 174
Filísola, Vicente, 179
Flores, Joseph de, 168
Frankfort (Escuela de), 31
Fromm, Erich, 11, 25, 31
Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de, 106, 109

Gage, Thomas, 29, 184, 192
Gainza, Gabino, 171
Gálvez, Mariano, 202, 203, 205, 209, 212
García, Juan, 170
García, Romeo Lucas, 14, 240
García Granados, Miguel, 203
García Peláez, F. P., 246
Gavidia, José Mata, 126, 127
Gibson, C., 273
Gimpera, Bosch, 38
Gloria, Sebastián de la, 169
González de Vergara, Martín, 167
Goubaud Carrera, Antonio, 267, 268
Iturbi de, Agustín de, 172
Jesucristo, 146, 147, 246
Khaldún, Ibn, 69
Kidder, Alfred V., 19
Kirchhoff, Paul, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 71
Krader, L., 53
Kuper, Itilda, 25
Landa, fray Diego de, 88, 93, 95
Larrazábal (delegado), 212
Las Casas, Bartolomé, V. Casas, Bartolomé de las
López de Cerrato, Alonso, 149, 150, 151, 153
López de Palacio Rubio, Juan, 146
Lloyd Jones, Chester, 218, 219, 220
MacNeish, Robert, 50, 54
Maldonado, Alfonso, 129, 131
Marroquín, obispo Francisco, 128, 151, 243, 244, 245
Martí, José, 221
Martínez Peláez, Severo, 160, 161, 162, 167, 173, 179, 180, 181
Marx, Karl, 68
Montesinos, fray Antonio de, 145
Morazán, Francisco, 212
Morley, S. G., 62, 82
Oviedo (cronista), 95, 152
Oxib-Queh, 102, 165
Palerm, Angel, 45, 46, 47, 50, 51, 52
Pardo, José Joaquín, 171
Paulo III, 147
Paz, fray Matías de, 146
Pedro, san, 146, 169
Quevedo, fray Juan, 152
Quiroga, Vasco de, 22
Quiyavit Caok, 165
Recinos, Adrián, 27, 116, 117
Remesal, Antonio de, 89, 108, 131
Reyes Católicos, los, 243
Reyna Barrios, José María, 223
Sahagún, fray Bernardino de, 22, 95
Sepúlveda, Juan Ginés, de, 22, 145
Sherman, W. L., 120, 121, 122, 123, 149, 150, 152, 153
Sjahir, Soetan, 25
Soc, Felipa, 176
Stein, B. H., 158
Stein, S. J., 158
Tate Lanning, John, 224
Taylor, Edward, 75
Tecún Umán, 106, 107
Tonatiuh, V. Alvazado, Pedro de
Thompson, J. E. S., 62, 82
Tlaloc (dios nahva), 42
Todorov, Tzvetan, 134, 135, 136
Tozzer, Alfred n., 95
Tzul, Atanasio, 174, 175, 176, 177, 202
Ubico, Jorge, 13, 215, 231, 279
Valle, José Cecilio del, 172
Vásquez, Manuel, 176, 177
Vásquez, Nicolás, 170
Vázquez, fray Francisco, 109, 165, 166
Vico, fray Domingo, 88
Vitoria, Francisco de, 22, 145, 146, 156
Worsley, Peter, 24, 25
Xicontecatl, Luisa, 128
Ximénez, fray Francisco, 28, 88, 106, 109, 110, 116, 117, 167, 199
Zavaleta, Pedro de, 167

ÍNDICE TOPONÍMICO

Acasaguastlán, San Agustín, 39
Alemania, 213
Almolonga (valle), 103, 165
Alotenango, V. Saentepéquez
Abaj Takalik, 72
África, 24, 25, 36, 57
Alaska, 36
Anáhuac, 102
Antigua Guatemala, 103, 128, 220, 267
Antillas, las, 57, 163
Argentina, 56
Asia
— nororiental, 36
Atitlán, 96, 103, 108, 184, 187, 189, 247, 248, 249
Atlántico (océano), 119, 124, 134, 257
Azores, las, 120
Basilea, 124
Belice, 46, 71
Bering (estrecho), 35, 53
Bolivia, 17
Cabo Verde, 120
Cádiz, 173, 174, 202, 204, 212
California, 240
Campeche, 71
Canadá, 58, 240, 263
Caucho, 169
Caribe (costa), 46
Caribe (mar), 130, 215, 257
Castilla, 120
Ceibal, 87
Centroamérica, 29, 46, 58, 122, 174, 208, 214
Colombia, 64
Comalcalco, 72
Comitán, 72
Copán, 72, 85
Costa Rica, 46, 47
Cuscatlán, 108, 163
Cuchumatanes (cordillera), 19, 52, 278
China, 46, 57
Chayal, El, 37, 38
Chiapas, 56, 71, 85, 95, 103, 145, 167, 186
Chiantla, 187
Chimaltenango, 186, 241
Chiracabé, 37
Chixoy (valle), 89
Darién, 152
Dos Pilas, 87
Egipto, 46, 47, 58
Ermita (valle de la), 103
Escuintla, 108, 118, 163, 186
España, 109, 119, 124, 125, 126, 127, 129, 136, 141, 153, 168, 169, 172, 203, 205, 212, 244, 279, 280
Española, la, 145, 244
Estados Unidos, 20, 37, 56, 57, 58, 140, 205, 208, 213, 238, 240, 257, 263, 273, 276, 286
Europa, 24, 25, 36, 57, 150, 205
— occidental, 30
Florencia, 57
Florida, 240

Francia, 56, 58, 124, 260, 261, 284
Ginebra, 285
Guazacapán, 108, 183
Holom Balam, 164
Honduras, 46, 71, 72
Huehuetenango, 37, 173, 258, 276, 278
Illinois, 36
India, 46
Indias, las, 95, 146
Inglaterra, 124, 213
Ismachí, 62
Italia, 56
Iximchi, 102, 108, 112, 113, 163, 165, 267, 268
Izcuintepeque, V. Escuintla
Jaibal, El, 249
Jakawitz, 62
Jalapa (Sansaria), 190
Jocotán, 186
Jocotenango, 128
Kaminal Juyú, 39, 72, 79, 85
Kansas, 36
K'umarcaaj (también Gumarcaj), V. Utatlán
León, 120
Leyden, 124
Londres, 124
Mesoamérica, 15, 18, 19, 20, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 68, 71, 75, 83, 92
Mesopotamia, 46
México, 29, 37, 38, 39, 41, 54, 58, 62, 64, 68, 72, 79, 97, 102, 113, 170, 172, 240, 261, 263
México (golfo de), 46
Mixco, 184
Momostenango, 163, 173, 177, 178, 179, 184, 202, 267
Motagua (río), 37
Nebaj, 183, 184, 186, 187
Nebraska, 36
Nicaragua, 39, 46
Nicoya (golfo de), 46
Norteamérica, 36, 58
Nueva Guatemala de la Asunción, 103
Nueva Sevilla, 132
Oaxaca, 50
Oceanía, 25
Ocociago, 169
Olintepeque (Xepau), 164, 166
Pacífico (océano), 35, 40, 46, 79, 83, 85
Palenque, 87
Panatacat, 163
Panajachel, 248
Panchoy (valle), 103
Panuco (río), 46
Panzós, 187
Pasión, La (río), 38
Patagonia, 57
Patzicía, 187
Patzún, 186
Perú, 17, 64, 153
Petén, 38, 40, 62, 66, 73, 79, 82, 83, 84, 85, 104, 124
Pinar (batalla del), 104, 105, 106, 107
Puebla, 39, 50, 54, 56
Puerto Limón, 46
Quauhtemallan, 102, 103, 108, 163, 267
Quetzalcóatl (Gukumatz), 104
Quetzaltenango (xelajú), 104, 112, 124, 166, 173, 187, 284
Quiché, 66, 89, 117, 120, 124, 173, 186, 241, 271, 279
Quintana Roo, 71
Quiriquá, 76
Quiscab (río), 249
Rabinal, 184
Río Grande de Santiago, 46
Rumanía, 58
Sacapulas, 89, 130, 187, 190
Sacatepéquez, 118
— San Juan, 188, 190, 191
— San Pedro, 189, 191
Salvador, El, 46, 84, 108
Sajcabajá, 187
Salamá, 186
San Andrés Xecol, 173
San Bartolo Aguas Calientes, 179
San Jerónimo, 130, 131, 132
Santa Catarina Ixtahuacán, 173, 184, 187

San Francisco el Alto, 173, 179
San Juan Comalapa, 183, 184, 189
San Juan Chamuelco, 184, 186
San Juan Ixcoy, 202
San Marcos, 241, 258
San Pedro Carchá, 187, 192
San Pedro Jocopilas, 271, 272, 279
Santa Bárbara Totonicapán, 183
Santa Cruz Chiquimolilla, 183
Santa María Cunén, 173
Santa María Chiquimala, 173, 174, 179, 182, 186, 187, 191
Santa Rosa, 257
Santiago de los Caballeros de Guatemala, 103, 153, 154, 163, 170
Santiago Momostenango, 184
Santo Tomás Chichicastenango, 116, 117, 124, 187
Sevilla, 29, 180
Siberia, 57
Soconusco, 102
Sololá (Tzololá), 164, 247, 248, 249, 250, 279
Sumpango, 187
Sudáfrica, 56, 57, 58
Sudamérica, 35, 38
Suiza, 58, 124
Tabasco, 71, 72
Tailandia, 56
Tehuacán, 39, 54, 56, 79
Tehuantepec (istmo), 46
Tenochtitlán, 163
Teotihuacán, 79
Texcal, 39
Tezulutlán, 129
Tikal, 76, 79, 84, 86, 124
Totonicapán (San Miguel), 124, 162, 173, 174, 176, 178, 179, 186, 187, 190, 202, 247, 267
— San Cristóbal, 173, 179
Tula, 63
Tulán, 27, 63
Uaxactún, 87
Ulúa (río), 46
Unión Soviética, 140
Utatlán, 62, 102, 104, 106, 107, 110, 112, 120, 186
Valsequillo, 39
Veracruz, 168
Verapaz, V. Verapaces, Las
Verapaces, Las, 22, 62, 96, 103, 128-129, 130, 132, 145, 211, 244
— Baja Verapuz, 258
Wisconsiun, 36
Xelajúh, V. Quetzaltenango
Xepit, 112
Xetolol, 112
Xuchiltepec, 102
Yucatán (región o estado), 60, 61, 62, 63, 64, 65, 88, 93, 94, 95
Yucatán (península), 46, 72, 73, 75, 79, 82, 84, 85, 91
Zacapa, 37, 239
Zaculeu, 39, 66
Zapotitlán, 102

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.